برنارد هيكل

الإصلاح الديني في الإسلام

تراث محمد الشوكاني



علي محمد زيد



جداول Jadawel



مختار محمد الضبيبي

الإصلاح الديني في الإسلام

تراث محمد الشوكاني

برنارد هيكل

الإصلاح الديني في الإسلام

تراث محمد الشوكاني

نقله إلى العربية:

علي محمد زيد

Jadawel جداول

الكتاب: **الإصلاح الديني في الإسلام.. تراث محمد الشوكاني**
المؤلف: **برنارد هيكل**
نقله إلى العربية: **علي محمد زيد**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
شباط / فبراير 2014
ISBN 978-614-418-201-7

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

صورة الغلاف: مدحت محمد

المحتويات

الإهداء

إلى أمي وأبي

تمهيد

يقدم هذا الكتاب سيرة فكرية لمحمد بن علي الشوكاني وتاريخًا لفترة انتقالية مهمة في تاريخ اليمن في الوقت نفسه. إذ يتناول فترة تحوُّل المجتمع الذي تغلب عليه الزيدية إلى مجتمع سادت فيه السلفية السنّية. وبالتوسع في ترتيب المراجع، تتبع المؤلف أصول هذا الانتقال ونتائجه، مقدمًا أول دراسة توضح كيف كانت الطرق التي سلكتها إعادة صوغ المذهب الزيدي، وما نتج عنها من غلبة السنّة في المجتمع اليمني خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي (الثاني عشر والثالث عشر الهجري)، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنزاعات السياسة ومحرّكة لها.

وبدعوة الشوكاني إلى الانسجام الفقهي وزيادة الاتساق والتوحّد في المعتقدات الدينية وفي ممارستها، تبنى طريقة دينية ينعكس في ملامحها السائدة صدى بعض مظاهر التحديث الغربي. ومع ذلك، قام الشوكاني بذلك في سياق خال من تأثير التصوّر الغربي. وهكذا تتبع هذه الدراسة على نحو جوهري فكرة الإحياء الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، والتحديات التي تواجهها مفاهيمنا الأساسية عن التحديث في السياق الإسلامي.

اعتراف بالجميل

أتقدّم بالشكر الجزيل إلى المشرفَين على أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه والتي جاء منها هذا الكتاب، الأستاذ ولفرد مادلونج، ود. بول دريش من كلية القدّيس جون، جامعة أوكسفورد. فقد كانت دراستي على الأستاذ مادلونج تجربة تدعوني للتواضع. إذ استفدت فائدة عظيمة من تعامله الدقيق مع النصوص ومن معرفته المميَّزة لتراث الشيعة. وفتح بول دريش عينيَّ على تاريخ اليمن كما نقل لي حبّه للبلاد ولشعبها، وغذّاني بإيمانه الذي لا يكلّ بقدراتي. فدون تشجيعه ربما ذوى هذا العمل (حين كان ما يزال في المهد).

وقد زودتني مؤسسات عديدة بدعم مادي وأكاديمي. إذ نلت زمالة من مركز الدراسات العليا في جامعة برنستون حيث أكملت أغلب مراجعة مخطوطة الكتاب. وأود أن أشكر هيئة التدريس في المركز، وبخاصة بتريشيا كرون على دعمها وعلى مقترحاتها لتحسين هذه الدراسة. ومكّنتني منحتان من لجنة فولبرايت ومن المعهد الأميركي للدراسات اليمنية من القيام بعمل ميداني في اليمن. وزودني مركز الدراسات والبحوث اليمني بالتصاريح المطلوبة للبحث خلال إقامتي في اليمن. كما كلّف الأستاذ حسين العمري بالإشراف الأكاديمي على بحثي. وإنني لأشعر بالامتنان لكل نصيحة أو مساعدة قُدّمت لي خلال السنين. وسمح لي كل من الهيئة العامة للآثار والمتاحف ووزارة الأوقاف بالوصول إلى المخطوطات في المكتبتين الغربية والشرقية في الجامع الكبير بصنعاء. وأودّ أن أشكر على الأخص الرئيس السابع لهيئة الآثار والمتاحف، الأستاذ يوسف محمد عبدالله، وكذلك القاضي علي أبو الرجال، مدير المركز الوطني للوثائق في صنعاء.

وقدم لي كثير من اليمنيين مساعدة كبيرة، على اختلاف وظائفهم، خلال السنين. وأود أن أعبّر هنا عن عرفاني بجميلهم. فقد زودني عميد المؤرخين اليمنيين عبد الله الحبشي بنسخ من مخطوطات عديدة بدونها كان من المستحيل إنجاز هذا المشروع. وأطلعني زيد الوزير والقاضي محمد بن إسماعيل العمراني على آرائهما حول الشوكاني، وزوداني بنسخ من مخطوطات وكتب من مكتباتهما الخاصة. واشترك معي من رجال الزيدية الهادوية محمد عزّان وعبد السلام الوجيه وأحمد إسحاق والمرتضى المحطوري في آراء حول الفقه والتاريخ الهادويين بدونها سيكون هذا الكتاب فقيرًا على نحو لا يمكن قياسه.

وتكرّم المرحوم أحمد الشامي، في بروملين، مقاطعة كِنت الإنكليزية، بأن ناقش معي مظاهر تعليمه وآراءه عن تاريخ اليمن الفكري. وشملني نبيل درويش بصداقته خلال إقامتي في اليمن. ولن أستطيع قط رد جميل ما أسبغ عليّ هو وأسرته من لطف.

وأود أن أعرب عن خالص امتناني وتقديري للدكتور علي محمد زيد الذي قام بترجمة كتابي هذا إلى العربية رغم أشغاله المضنية في منظمة الأمم المتحدة. فقد كان لي الدكتور علي زيد بمثابة المعلم والمشرف منذ أن عرضت عليه أفكاري عن العلامة الشوكاني وتاريخ اليمن وأنا في بداية الطريق. فقد عشقت اليمن وتاريخها بعد حواراتي معه وكانت كتبه عن التاريخ الفكري في اليمن من أهم المراجع لفهم هذا التاريخ الثري.

وأود أن أشكر من بين زملائي في الدراسات اليمنية فرانسوا بلوكاتش، وفرانسوا بورجا، وماريا إيليس، وفرانك مرمييه، وتوماس برتزكات، وتوماس ستيفنسون، ويوسف توبي، ودانيال فارسكو، وشيلا وير، وبخاصة رونو دوتال، وإسحاق هولندر، وبرينكلي ميسيك، ولوسين تامينيان، الذين كانوا معي في منتهى اللطف وكانوا دائمًا على استعداد للمساعدة. وينبغي الإشارة إلى مدى عرفاني بجميل إينج سنج هو، لصداقته

ودعمه. فقد ساعدني في رسم مشجرات الأنساب ورسم الخريطة وقراءة مسودة عدد من الفصول. وقدم لي هارون زيسو نظرات ثمينة في أصول الفقه كما قرأ مسودة عدد من الفصول وشجعني على المثابرة. وإنني لأشكره على كل ما قدم لي.

وبالنسبة للمسكوكات، علّمني استفان ألبوم قراءة النقود وأجاب عن الكثير من أسئلتي. وقرأ ديفيد باورز وغابرييل فوم بروك ومارك فاغنر المسودة الأولى لهذا الكتاب. وإنني لأعبر عن امتناني لتصحيحاتهم ونصائحهم.

ووفر لي زملائي في قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك، خلال السنوات القليلة الماضية، بيئة مدهشة ومحفّزة على التفكير والكتابة عن العالم الإسلامي. وأشعر بامتنان بخاصة لمايكل جلسنان، وفيليب كندي، وعدنان حسين، وكاترين فلمنج لتشجيعهم لي ونصائحهم المتصلة بهذا الكتاب. ومع أن الأصدقاء والزملاء قدموا لي الكثير من المساعدة، ينبغي توضيح أن المسؤولية عن جميع ما قد أكون قد اقترفت من أخطاء أو وقعت فيه من عدم توفيق، تقع على عاتقي.

وأخيرًا، أود أن أشكر صهريَّ سلمان وكوسوم حيدر على ما زوداني به من كتب ومراجع من الهند. وقد أسبغ عليَّ والداي، ألبرت وميلا هيكل، من صبرهما، أكثر مما أستحق. ولا تستطيع أي كلمات أن تعبّر عن شعوري بالعرفان بالجميل لكل ما قدماه لي من عون. وأشعر بدَين عظيم لا يحد لزوجتي نافينا التي انهمكت معي خلال إنجاز هذا المشروع.

برنارد هيكل
جامعة برنستون

مقدّمة

سوّت البلدوزرات سنة 1966، بعد مرور أربع سنوات على قيام ثورة أيلول/سبتمبر التي وضعت نهاية لعهد آخر إمام حَكَم اليمن، جزءًا من مقبرة خُزيمة المعروفة في صنعاء، لكي يُبنَى مكانها نادي الضباط. وحدث أن مر القاضي محمد العمراني بالموقع وأدرك أن قبور أبرز علماء المدينة تُدَك، بما في ذلك قبر القاضي محمد بن علي الشوكاني (توفي سنة 1250هـ/1834م). وأبلغ العمراني في الحال وزير التربية والتعليم، وحدد معه موقع قبر الشوكاني وأخرجا رفاته. وجرت مراسيم رسمية لموارة هذا الرفات الثرى بجوار مسجد الفليحي في المدينة القديمة حيث يقع قبره حاليًّا، إلى الغرب من القبة الغربية. وهكذا، في حين يلتقي الضباط الجمهوريون في مبان من الخرسانة والإسمنت فوق رفات الأجيال السالفة من علماء صنعاء، تجنب الشوكاني هذه الإهانة[1].

كان الشوكاني من أعظم علماء الإسلام في مطلع العصر الحديث، لأنه كان قامة كبيرة في الفكر الإسلامي في اليمن وفي فكر الإصلاح الإسلامي بعامة. ويعود المسلمون اليوم إلى موسوعة مؤلفاته ويدرسونها في العالم السني، من ندوة العلماء في شمال الهند إلى المدارس الإسلامية في كانو في نيجيريا. وليس كتاب «فقه السنة» لسيد سابق، من حيث هو أكثر ما يعود إليه السنة المعاصرون من كتب الفقه، سوى مختصر لمؤلَّف الشوكاني الفقهي المستند إلى الحديث النبوي «نيل

(1) انظر مثلًا **صحيفة الثورة**، صنعاء، 1966، رقم 142، ص 2 ورقم 150، ص2.

الأوطار»، وهو نص تتم العودة إليه عالميًا. ولا يمكن تعليل شعبية هذا الكتاب بكونه مؤلَّفًا جامعًا يتسم بوضوح العرض، بل إن صوغه للمشكلات التي تواجه الأمة الإسلامية وما يقدم مشروعه الفكري من حلول لها، ومحاولته تطبيق هذه الحلول في حياته، يفسر استمرار الإقبال عليه. وتشير الدراسات الحديثة حول الإسلام في القرن الثامن عشر إلى الشوكاني باعتباره عضوًا مهمًا في شبكة مكوّنة من علماء مصلحين ينتشرون على امتداد العالم الإسلامي كله دون تمييز بينهم، وهي شبكة شملت علماء مثل شاه ولي من دلهي، الهند، ومحمد بن عبد الوهاب في نجد، وعثمان دان فوديو في شمال نيجيريا[1].

إلا أن قراءة ما كتب هؤلاء العلماء بهدف المعرفة الدقيقة بشخصياتهم وآرائهم قد تقود إلى الاعتقاد بأن تماثل مصطلحات هؤلاء العلماء تسوّغ تصنيفهم في فئة واحدة. ويرى فول Voll ولفتزيون Levtzion، على سبيل المثال، أنهم يعملون ضمن موجة أصولية سائدة. وقد تكون هذه التعميمات خادعة، لأنها تتجاهل الفوارق الفكرية الجوهرية بين العلماء، كما تتجاهل البيئات المحلية المتنوعة التي يعملون فيها ويصوغون مقالاتهم. والأهم أن تناول علاقة هؤلاء العلماء بالسلطات السياسية في عصرهم، والطرق التي أثرت على أفكارهم، قد تم بأسلوب رتيب. وبدلًا من عرض آراء الشوكاني في سياق جامع بين الأقاليم أو على مستوى العالم الإسلامي كله، يهدف هذا الكتاب للقيام بتحليل مفصّل للمشروع الذي انهمك فيه هذا المفكّر الإصلاحي. ويعد فهم التاريخ الفكري والسياسي لليمن في القرن الثامن عشر وعلاقته العضوية بالحاضر خلفية مناسبة لمعرفة أهمية الشوكاني وتقدير

(1) John Voll, Foundations for renewal and reform, in John L. Esposito (ed.), **The Oxford History of Islam**, Oxford University Press, 1999, pp.509-49; Daniel Brown, Rethinking **Tradition in Modern Islamic** Thought (Cambridge University Press, 1996, pp.26-7.

مُثُل الإصلاح التي صاغها بوضوح. وتتناول هذه الدراسة سيرة فكرية للشوكاني نسجت خيوطها خلال التاريخ السياسي للإمامة القاسمية (من سنة 1045هـ/ 1635م إلى 1255هـ/ 1850م) التي ولد في أيامها وعمل في خدمتها. وقد حدث تحولان أساسيان في بنية الدولة وفي العالم الفكري لعلماء الفترة من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر. وبلغ هذان التحولان ذروتهما في فكر الشوكاني وفي عمله السياسي. يعود التحوّل الأول إلى التغيير في بنية الحكم القاسمي من الأسلوب الأولي الذي اتبعه القاسميون في بداية حكمهم، والمستند إلى الجاذبية الشخصية، إلى سيطرة الأسرة الحاكمة واتباع أساليب أبوية[1].

ويتصل التحوّل الثاني الفوري بظهور علماء داخل مؤسسة الإمامة تبنوا مقالات السنة ورجال الحديث، وهم رجالٌ تخلّوا عن المقالات الموروثة عن المذهب الزيدي الهادوي الذي قامت عليه الإمامة في اليمن، وفضلوا بدلًا من ذلك اكتساب هوية غير مذهبية. وقد رعت

(1) تستمد مفاهيم الجاذبية الشخصية والسلطة الأبوية من تصوير ماكس فيبر لأشكال السلطة. انظر: Max Weber, **Economy and Society**, Berkeley: University of California Press, 1978, vol. I, pp. 1010f, 1111f.

يعرّف فيبر الجاذبية الشخصية charisma بأنها صفة معينة في شخصية الفرد يتميّز بها عن الناس العاديين ويعامل بسببها باعتباره يمتلك قوى أو صفات غير طبيعية، أو فوق مستوى البشر، أو على الأقل يمتلك صفات أو قوى استثنائية لا يملكها الشخص العادي، بل تعتبر مثالية أو ذات مصدر مقدس، وعلى أساسها يعامل الشخص المعني باعتباره زعيمًا. ويرى فيبر أيضًا أن الزعيم الذي يمتلك قوة الجاذبية الشخصية يربك التراث. وتنطبق بعض جوانب هذا التعريف على الإمام الزيدي، ويكاد هذا المفهوم أن يصلح لتعريف الأئمة الذين توفرت فيهم تمامًا شروط الإمامة. وفي المقابل، عرّف فيبر السلطة الأبوية باعتبارها شكلًا من السيطرة السياسية تستند فيها السلطة إلى القوة الشخصية والإدارية (البيروقراطية) التي تمارسها أسرة حاكمة. وهي سلطة قسرية من الناحية الشكلية وتحت سيطرة الحاكم الدائمة. وتتحقق السيطرة في الدولة الأبوية بواسطة جهاز سياسي يديره مرتزقة ومجندون وعبيد وإداريون وفي حالتنا، قضاة وعلماء. ولا تمتلك هذه المجموعات قاعدة مستقلة للقوة وهي لذلك خاضعة لإرادة الحاكم.

الدولة علماء الحديث الذين بدؤوا في المقابل إصلاح المجتمع اليمني وفقًا لمقالاتهم الدينية. ويتناول هذا الكتاب تفاصيل هذا المشروع الإصلاحي كما يتناول ردود الفعل الفكرية والسياسية التي أثارها عند المتمسكين بالمذهب الزيدي الهادوي. وأخيرًا تتناول الدراسة تراث الشوكاني الفكري واستمراره بعد مماته حتى الفترة الحديثة.

الجغرافيا

تقسّم كتب تاريخ اليمنِ هذه البلاد إلى إقليمين محددين جغرافيًّا على نحو دقيق، أحدهما اليمن الأعلى، ويشمل المنطقة التي يغلب فيها المذهب الزيدي، ويتكون من مرتفعات الهضبة التي تمتد من نجران في الشمال حتى نقيل سمارة جنوب يريم. وتوجد فيه جميع مراكز التعليم الزيدي الرئيسة، مثل صعدة وصنعاء وذمار. ويعيش في اليمن الأعلى رجال القبائل المزارعون الذين اتخذ الأئمة من مناطقهم قاعدة زودتهم بقوى عسكرية اعتمدوا عليها في مطالبتهم بالسلطة. وقد وجِد التحاقٌ اختياري لرجال القبائل بالأئمة. وكانت هذه العلاقة الوطيدة تظهر للعيان على نحو عنيف عندما يخوض الأئمة الحروب مع الغزاة الأجانب، مثل العثمانيين، أو حين يتولى الأئمة قيادة القبائل في حروب لغزو مناطق بعيدة مثل اليمن الأسفل. إلا أن العلاقة بين القبائل والأئمة كانت دائمًا مليئة بالتوتر. ووقفت القبائل في أحيان كثيرة ضد الأئمة أو دعمت من ينافسهم، أو ببساطة رفضت الاعتراف بأي إمام.

ويقع اليمن الأسفل تحت نقيل سمارة، وهو منطقة جبلية تعد أغنى منطقة زراعية في البلاد. وتتركز هناك قاعدة الضرائب التي جنى الأئمة منها فائضًا ينفقون منه على تسيير شؤون الدولة. وكانت هذه المنطقة مركز دول أقامتها أسرات حاكمة ازدهرت في العصور الوسطى، مثل الرسوليين والطاهريين. ويشمل اليمن الأسفل مدنًا مهمة مثل إب، وجبلة، وتعز. وسكانه من الشافعية (باستثناء غير المسلمين). وأفضل ما

توصف به شؤونهم الاجتماعية بأنها تقوم على علاقات بين ملّاك الأرض والمزارعين[1].

والمنطقة الثالثة هي الجبال الغربية التي تقع غرب الهضبة. وتتكون من قرى عديدة تعمل بزراعة المدرجات، وعلى الأخص زراعة البن الذي كانت تجبى منه الضرائب وإن لم تصل إلى مستوى ما كان يجبى من اليمن الأسفل. وسكان الجبال الغربية خليط من أتباع المذهبين الزيدي والشافعي بالإضافة إلى بعض الإسماعيليين. وعلى الرغم من أن هؤلاء السكان كانوا ينتمون إلى قبائل، لم يكن لهم الأهمية الحربية التي لقبائل اليمن الأعلى. وأخيرًا هناك تهامة، السهل الرملي الحار الممتد على طول ساحل البحر الأحمر. والأغلبية الساحقة من سكان تهامة من الشافعية، ولهم علاقات قوية بإفريقيا والحجاز، وكذلك بعالم المحيط الهندي. وقد كانت تهامة مهمة بالنسبة للإمامة القاسمية في الأساس بسبب الدخل الناتج عن التجارة عبر الموانئ مثل المخا واللحية[2].

التسلسل الاجتماعي[3]

كان مجتمع اليمن الأعلى خلال الفترة موضوع التناول هنا (من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي وحتى القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي) مقسّمًا إلى عدد من المجموعات الاجتماعية أو الفئات، يتصل كل منها بمهنة من المهن. فكان السادة، الذين يعودون بنسبهم إلى النبي محمد، في قمة التسلسل الاجتماعي ويشاركون على نحو

(1) Paul Dresch, **Imams and Tribes**, The Writing and Acting of History in Upper Yemen, in Philip S. Khoury and Josef Kostiner (eds.), Tribes and State Formation in the Middle East, Berkeley: University of California Press, 1990, p.254.

(2) سكان جميع مناطق اليمن الأخرى التي لم تذكر هنا مثل يافع وعدن وحضرموت من الشافعية، كما أن يافعًا قبيلة. لكن لأنها لم تخضع لسلطة القاسميين إلا خلال وقت قصير لم يدخل تاريخها في هذه الدراسة.

(3) للحصول على وصف مفصل للبنية الاجتماعية للمجتمع اليمني، انظر أعمال كيتون ودريش وميسيك ومندي وسرجنت ووير في قائمة المراجع في آخر الكتاب.

مثالي في شؤون السياسة وتفسير الشريعة الإسلامية. وبسبب قرابتهم للنبي يعود نسبهم إلى عدنان، جد عرب الشمال. ولا يحق لغير السيد أن يكون إمامًا. وتنسب إلى السادة خصال العلم والورع والتواضع والشجاعة[1].

ويأتي القضاة في المرتبة التالية بعد السادة. ويعودون بنسبهم إلى قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية ـ ينتسبون إلى قحطان، أصل عرب الجنوب ـ واكتسبوا وضعهم إما بفضل أسلاف أفراد كانوا علماء دين أو بادعاء الانتساب لأسلاف كانوا متعلمين أو ارتبطوا بطريقة أو بأخرى بسلطة إمام زيدي. ولا يحق للقاضي أن يطمح لتولي الإمامة، ولكنه يستطيع تولي الوزارة أو شغل وظائف قضائية وإدارية. ويتولى القضاة مع السادة الحفاظ على علوم الدين، وغالبًا ما يعيشون في مدن صغيرة أو قرى تسمى «هِجَر»، والهجرة مساحة محمية داخل أراضي القبائل في اليمن الأعلى. وقد كانت بعض الهجر أسواقًا ومراكز علم في الوقت نفسه. ويدل لقب الشوكاني على أن أصله من هجرة شوكان.

المجموعة الثالثة في التسلسل رجال القبائل المزارعون المسلحون، ويشكلون غالبية سكان اليمن الأعلى، وتعيش الفئات الأخرى تحت حمايتهم المسلحة[2]. ويأتي بعد رجال القبائل عدد من الفئات الدنيا التي يوفر أعضاؤها للمجتمع عددًا من المهن أو الخدمات المتدنية ـ مثل الحلاقين، والدواشين، والجزارين، والدباغين، والحجامين، والحائكين، والموسيقيين ـ ويطلق عليهم جماعيًا تسمية «بني الخمس»، ويُعرَف بعضهم (وفقًا للمهنة التي يزاولونها) بـ«المزاينة». ويهود اليمن ذميّون (رعايا غير مسلمين تُوفِّرُ لهم الحماية) في الدولة الإسلامية، أو «جيران» القبائل،

(1) انظر: الحسين بن القاسم، **آداب العلماء والمتعلمين**، صنعاء، الدار اليمانية للنشر والتوزيع، 1987م، ص37، 99 ـ 109.

(2) لا يقبل رجال القبائل بالضرورة التسلسل الاجتماعي كما عُرض هنا، لأنهم من يقدّم الحماية للفئات الأخرى. إلا أنهم يعترفون بالوضع الخاص للسادة والقضاة ويوافقون على دورهم باعتبارهم رجال علم، ويعترفون بأن لهم نسبًا نبيلًا.

ويسكنون في فضاء اجتماعي يقع عمليًا خارج هذا التسلسل الاجتماعي مع أنهم يُربطون ببني الخمس، لأنهم في الغالب يعملون في حرف خدمية مثل صياغة الفضة، وإصلاح الأحذية، والحدادة، والمِدارة (صناعة المدر).

ويمكن تمييز أعضاء هذه الفئات من حيث الثياب التي يرتدون. فقد كان للخنجر (الجنبية) وغطاء الرأس لدى المسلمين أهمية خاصة في التمايز الاجتماعي[1]. وعلى سبيل المثال يرتدي السادة والقضاة خنجرًا (جنبية) منحوتًا بعض الشيء يسمى «عسيبًا» وقمصانًا بيضاء مزهّرة (ذات أكمام طويلة) وعمامة كبيرة. إلا أن الثياب لم تكن العلامة الوحيدة المميزة لهوية السادة أو القضاة. إذ يرتبط بوضع فئة العلماء نمط من السلوك وأسلوب خاص عند الحديث، ويفترض أن يرثوا استعدادهم الفطري لذلك. يقول الشوكاني:

«بل المراد بخيار أهل الجاهلية من كان منهم من أهل الشرف. وفي البيوت الرفيعة فإن هذا أمر يجذب بطبع صاحبه إلى معالي الأمور، ويحول بينه وبين الرذائل، ويوجب عليه إذا دخل في أمر أن يكون منه في أعلى محل وأرفع رتبة. فمتعلم العلم منهم يكون في أهله على أتم وصف وأحسن حال، غير شامخ بأنفه ولا متباه بما حصّله، ولا مترفع على الناس بما نال منه»[2].

فعلى سبيل المثال، لم يكن متوقعًا من السادة أن يعملوا في السوق لأن الانهماك في الشجار والفتن المرتبطة بالتجارة يولّد خفضًا للمكانة وقد يؤدي إلى جرح العدالة[3]. وكان للسادة باعتبارهم ينتسبون إلى النبي دور تاريخي وديني وأخروي يؤدونه لهداية الأمة الإسلامية.

(1) Martha Mundy, **Sanaa Dress**, in Robert Serjeant and Ronald Lewcock (eds.), **Sanaa: An Arabian Islamic City**, (London: World of Islam Festival Trust, 1983), p.532.

(2) محمد بن علي الشوكاني، **أدب الطلب** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979)، ص129 ـ 131، سيرد فيما بعد بعنوان «أدب الطلب».

(3) Mundy, **Sanaa Dress**, p.531, fn.13
وأحمد محمد الوزير، **حياة الأمير علي بن عبد الله الوزير**، منشورات العصر الحديث، 1987م، ص53.

الزيدية والإمامة في اليمن

الزيدية مذهب من مذاهب الشيعة، ناصروا خروج زيد بن علي (ابن الحسين بن علي أبي طالب) سنة 122هـ/ 740م على الخلافة الأموية. ونجح الزيديون سنة 284هـ/ 897م في تأسيس جماعة في اليمن. وتؤكد مقالاتهم في الأساس على قيام حكم صالح بقيادة أهل البيت (أي من ينتسبون إلى علي بن أبي طالب عن طريق ولديه الحسن أو الحسين) الذين يقومون بدور رائد في الشؤون الدينية والدنيوية. وقد أسس الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (توفي سنة 298هـ/ 911م) المذهب الزيدي في اليمن. ويعد مجموع آرائه الفقهية وأحكامه أساس المذهب الزيدي الهادوي في الفقه، وهو المذهب الذي ساد في الهضبة اليمنية حتى العصر الحديث. ويُعدُّ كتاب الأحكام وكذلك كتاب المنتخب أهم مؤلفاته في الفقه، ويؤيد فيهما آراء شيعية محضة مثل ذكر «حيّ على خير العمل» في الأذان، وعدم جواز المسح على الخفين في الوضوء[1]. واعتمد كثير من آرائه على مبدأ «إجماع أهل البيت». وقد علق على مؤلفاته أجيال متعاقبة من العلماء حتى تمّ أخيرًا صياغة مجموع اعتمده المذهب الهادوي في كتاب «الأزهار» للمهدي أحمد بن يحيى المرتضى (توفي سنة 840هـ/ 1436م)[2]. أما فيما يخصّ مسائل الكلام فقد أخذ الهادي بمقالات مدرسة بغداد المعتزلية.

(1) الهادي يحيى بن الحسين، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**، (ج2، 1990م)، ج1، ص78 ـ 80، 83 ـ 84.

(2) يُعدّ كتاب الأزهار معادلًا وظيفيًا للمختصر في المذهب المالكي. انظر حول ظهور نوع المختصرات: محمد فاضل.
The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar, **Islamic Law and Society** 3, 1996, 193-233.

وعلى خلاف السنة، واصلت الزيدية القول بوجوب قيام إمام عادل تتوفر فيه شروط محددة ويؤدي واجبات صارمة. إذ يعتقدون أن عليًا كان أفضل الناس لخلافة النبي، وأن الإمامة من بعده في ولديه الحسن والحسين بنص وصية النبي، لكن نص هذه الوصية «خفي» ويمكن استنتاجها بطريقة التحقيق والتفسير[1]. ويجادل الزيديون كذلك قائلين إن الإمامة بعد الحسين في من تتوفر فيه الشروط من أبناء الحسن والحسين بعد الدعوة والخروج على أئمة الجور. ويرى بعض الزيدية أن الله وحده من يختار الإمام. وتعود هذه المقالة إلى الهادي نفسه الذي تتبعها لدى أوائل الأئمة. ولذلك على الناس اتباع دعوة من يختاره الله[2]. ورُوِي أن متكلمين آخرين قالوا إن طريق اختيار الإمام شورى بين آل الحسن والحسين[3]. وهذه الشورى المحصورة وحدها طريق الإمامة. وعلى عكس الإمام الشيعي الاثني عشري، لا ترى الزيدية أن الإمام معصوم، ولذلك يمكن معارضة سلطته الدينية. إلا أنه يُعدُّ مجتهدًا، وقبلت الزيدية المتأخرة مبدأ أن «كل مجتهد مصيب»، وهو ما سمح في الواقع باختلاف الآراء، وبخاصة في مسائل الفروع.

ولا تعترف الزيدية بأن الوراثة طريق الإمامة. ولذلك كانت مهيأة لاتباع من يقوم من أهل البيت ويدعي الإمامة، ويوجبون على كل مسلم اتباع الإمام بعد أن يدعو لمبايعته. ويتم تناول الإمامة بمصطلحات إسلامية عالمية ولم تقدّم قط باعتبارها مقصورة على اليمن أو على أتباع المذهب الزيدي. ويتخذ الإمام لقب «أمير المؤمنين». وينظر إلى اليمن باعتبارها قاعدة تنتشر منها دعوته إلى العالم الإسلامي.

وإلى جانب شرط أن يكون الإمام من أهل البيت، يجب أن تتوفر فيه

(1) EI2, art. «**Imama**» Wilferd Madelung, vol. III, p.1166. وعلى العكس ترى الشيعة الإمامية أن نص الوصية ظاهر جليّ.

(2) انظر: الهادي يحيى بن الحسين، كتاب **الأحكام**، ج2، ص460 ـ 462.

(3) أبو الحسن الأشعري، كتاب **مقالات الإسلاميين**، تحقيق هلموت رايتر، فيسبادن، فرانتس اشتاينر، 1963، ص67.

أيضًا شروط أخرى، هي المعرفة بعلوم الدين، والورع، وكمال الأخلاق، وسلامة الجسم، والشجاعة، والاجتهاد في الفقه. وواجباته مماثلة لواجبات الإمام عند السنة والمعتزلة: أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق الحدود الشرعية، وتعيين القضاة، والإشراف على الأوقاف، ورعاية الأيتام، وجمع الزكاة والواجبات الأخرى، وإمامة صلاة الجمعة، ورفع راية الإيمان، والدفاع عن أراضي المسلمين، والجهاد[1].

وإذا اتضح بعد تولي الإمام أنه يفتقد إلى واحد أو أكثر من هذه الشروط، أو عجز عن القيام بواجباته، كانت إمامته باطلة وعليه التخلي لمن هو أكفأ منه كي يبادر إلى الدعوة والقيام. وحتى فقدان أصبع، مثلًا، يؤدي نظريًا إلى بطلان إمامة الإمام. بإيجاز، يجب أن يكون الإمام رجلًا صحيح الجسم، عالمًا، محاربًا، مستقيمًا، يتصرف باعتباره حاكمًا مطلقًا من أهل البيت ويقضي بين الناس بالعدل دون محاباة[2].

واعترفت الزيدية اليمنية المتأخرة بمحتسبين حين لا يوجد من تتوفر فيه شروط الأئمة السابقين. ويتولى المحتسب الدفاع عن الجماعة ضد الاعتداء الخارجي، وحماية حقوق الضعيف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]. وقد كان المحتسب حلًا عقائديًا وسطًا سمح باستيعاب فترات لا وجود لإمام فيها. إلا أنه ينبغي ملاحظة أن مبايعة الإمام في تاريخ اليمن لم تكن دائمًا من نصيب أكفأ القائمين لتوليها، بل حصل على البيعة أقواهم. فعلى سبيل المثال، اضطر المهدي أحمد بن يحيى المرتضى في النهاية للتخلي عن إمامته لأن منافسه المنصور علي بن محمد صلاح الدين (توفي

(1) محمد بن الحسن، كتاب **سبيل الرشاد**، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1994م، ص 68.

(2) EI2, art. «**Imama**» vol. III, p.116.
EI2, art. «**Imama**», vol. III, p. 1166; R. B. Serjeant, The Zaydis, in A. J. Arberry (ed.), **Religion in the Middle East**, 2 vol., Cambridge University Press, 1969, vol. II, p. 292

(3) أحمد بن محمد الشرفي، كتاب **عُدَّة الأكياس**، ج2، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1995م، ج2، ص 223 ـ 226.

سنة 840هـ/ 1436م) كان أقوى منه، على الرغم من أن المهدي كان أكفأ من المنصور[1]. كما أن «أهل الحل والعقد» الذين فهموا في التطبيق العملي بأنهم جماعة العلماء والوجهاء، كانوا من يبايع الإمام، وعمليًا كانت هذه البيعة تعطي الشرعية للإمام. ووفقًا للشريعة يمكن للشخص أن لا يحظى بهذا الشرط لكنه مع ذلك يظل إمامًا.

وقد عرض ولفرد مادلونج في مؤلفه غير المسبوق عن القاسم بن إبراهيم (توفي سنة 246هـ/ 860م)، جد الهادي، التاريخ الفكري للزيدية بتفصيل، حتى مطلع القرن السادس عشر، منتهيًا بمقالات المنصور القاسم ابن محمد (توفي سنة 1029هـ/ 1620م)[2]. إذ كانت الزيدية المبكرة في فترة الكوفة تنقسم إلى فرقتين،الجارودية والبترية. وتبنت الجارودية مقالات شيعية مغالية ترفض خلافة الخلفاء الثلاثة السابقين على علي بن أبي طالب، وتدين أغلب الصحابة لتخليهم عن حق علي في الإمامة، كما ترفض المقالات الفقهية لرجال الحديث السنيين. وعلى العكس كانت البترية أكثر اعتدالًا، تقبل إمامة الخلفاء الثلاثة مادام علي قد قبل إمامتهم، ولا يقصرون العلم بالدين على أهل البيت. إلا أن مقالات الجارودية غلبت على الزيدية في النهاية كما يتضح من إدانة الهادي الصريحة لأبي بكر وعمر واعتباره لهما مغتصبين.

وحين حل مطلع القرن العاشر الميلادي (أواخر القرن الثالث الهجري) كانت الزيدية قد نجحت في تأسيس جماعة في منطقة بحر قزوين، لكنها انقسمت إلى فرقتين متنافستين، قاسمية (آخذة بآراء القاسم بن

(1) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق محمد زبارة، ج2، نسخة مصورة من ط 1929م، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص122 ـ 126، سيرد فيما بعد بعنوان «البدر».

(2) Wilferd Madelung, **Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen**, Berlin, Walter de Gruyter, 1965; EI2, art. «**Zaydiyya**» Wilferd Madelung, vol. XI, pp. 477-81.

إبراهيم)، وناصرية (آخذة بآراء الناصر الحسن بن علي الأطروش الذي توفي سنة 301هـ/ 914م). كانت آراء القاسم الفقهية متفقة مع التراث الشيعي المعتدل في المدينة المنورة. أما مقالاته الكلامية فمع أنها متميّزة عن مقالات المعتزلة فإنها قد دحضت الجبر والتشبيه. إلا أن مادلونج يرى أن موقف القاسم الكلامي مكّن أتباعه فيما بعد من تبني مقالات المعتزلة. وعلى غرار القاسم، تبنى الناصر آراء فقهية أقرب إلى زيدية الكوفة وإلى الإمامية، وجادل في مسائل الكلام داحضًا المعتزلة مع أنه تبنى آراء مماثلة لآراء القاسم. وحدث تصالح خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على قاعدة أن المذهبين الفقهيين للمدرستين صحيحان معًا. إلا أن زيدية بحر قزوين تضعضعت كثيرًا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، واختفت في النهاية سنة 933هـ/ 1526 ـ1527م حينما تحوّل آخر حاكم زيدي إلى الشيعة الإمامية.

وقد ظلت الصلات قوية بين قاسمية بحر قزوين وزيدية اليمن. ويستحق الذكر هنا بخاصة الإمامان المؤيد أحمد بن الحسين (توفي سنة 411هـ/ 1020م) والناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين (توفي سنة 424هـ/ 1033م). فقد كان هذان الأخوان من أتباع القاضي عبد الجبار المعتزلي وتبنيا مقالات مدرسة البصرة المعتزلية. وتبنيا في الفقه مقالات القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي، وشرحاها في مؤلفات مهمة، أبرزها «كتاب التحرير» للناطق بالحق، والذي نشر حديثًا. وكان الإمام اليمني المتوكل أحمد بن سليمان (تولى الإمامة من 532هـ/ 1137م إلى 566هـ/ 1170م) أكبر شخصية وحدت الزيدية، وكان مؤيِّدا قويًا لمدرسة البصرة المعتزلية، وداعيًا لنقل كتب زيدية بحر قزوين إلى اليمن. وسار خَلَفه المنصور عبد الله بن حمزة (تولى الإمامة من 583هـ/ 1185م إلى 614هـ/ 1217م) على خطاه، ونتج عن ذلك تقوية مذهبية مهمة للزيدية، وبدأت غلبة علم الكلام المعتزلي. إلا أن هذه النزعة الكلامية واجهت معارضة عدد من علماء الزيدية البارزين الذين رجعوا إلى مقالات أوائل أئمة

الزيدية، القاسم والهادي. ولعل أول هؤلاء العلماء السيد حميدان بن يحيى (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، ومؤخرًا سار المنصور القاسم بن محمد، مؤسس الدولة القاسمية، على الطريق نفسه. ومع اعتراف المنصور بأن الزيدية والمعتزلة تتفقان في المعتقدات الأساسية، تمسك بالقول إن الأئمة الأول قصروا مقالاتهم على ما يستطيع العقل إثبات صحته استنادًا إلى الآيات المحكمة من الكتاب الكريم والسنة المتفق عليها، ولم يتبعوا المعتزلة في تأويلهم المبهم وأوهامهم المنافية للعقل[1]. وتُعدّ آراء المنصور توطيدًا لآراء الشيعة داخل الزيدية، كما ثبتها بموقفه الجارودي من الإمامة.

وبدأ الزيديون، خلال إمامة المتوكل أحمد بن سليمان في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، الاستناد إلى مجاميع الحديث السنية (الصحاح) كما نشاهد، مثلًا، في مؤلف المتوكل نفسه «أصول الأحكام في الحلال والحرام»[2]. وبحلول عصر خلفه المنصور عبد الله بن حمزة كان كثير من علماء الزيدية قد أصبحوا يعودون إلى مجاميع الحديث السنية على نحو واسع مع مواصلة اقتباسهم من المجاميع الزيدية مثل «أمالي أحمد بن عيسى»، أو «كتاب الجامع الكافي» لأبي عبد الله محمد بن علي العلوي (توفي سنة 445هـ/ 1053م)[3]. وبلغت هذه النزعة ذروتها بمؤلفات مثل «البحر الزخار» لأحمد بن يحيى المرتضى، من حيث هو مؤلف في الفقه المقارن بين المذاهب، ومؤخرًا في كتاب المنصور القاسم بن محمد «الاعتصام بحبل الله المتين». إلا أن القراءة المتأنية لهذه النصوص تشير إلى

(1) EI2, art. «**Zaydiyya**» vol. XI, p. 480; Madelung, **Der Imam al-Qasim**, pp. 220-1.

(2) انظر: إسحاق بن يوسف، **الوجه الحسن المذهب للحزن**، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990، ح.53، انظر أيضًا أحمد الحسيني، **مؤلفات الزيدية**، ج3، قم، مطبعة إسماعيليان، 1413هـ/ 1993م، ج1، ص 126 ـ 127.

(3) للحصول على قائمة شاملة بمصادر الحديث الزيدية انظر عبد الله العزي، **علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين**، عمّان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001، ص275 ـ 286.

أن هؤلاء العلماء استندوا إلى الأحاديث السنية على نحو انتقائي لتأييد آراء زيدية هادوية معروفة. ويستند المنصور نفسه إلى هذه المصادر على الرغم من اعتقاده الذي ينسبه إلى الهادي أيضًا أن البخاري ومسلمًا خاليان من الأحاديث الصحيحة. يقول في هذا الخصوص:

«ذكر الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ﷺ عن الإمام الأعظم والطود الأشم الهادي إلى الحق المبين يحيى بن الحسين صلوات الله عليه وعلى آبائه الأكرمين أنه قال في صحيح البخاري ومسلم إن بينهما وبين الصحة مسافات ومراحل. قال مولانا القاسم بن محمد (عم) وذلك صحيح، والمراد بذلك أن أكثر أحاديث الكتابين معتل»[1].

يستند هذا التوكيد إلى أن رواة كثير من الأحاديث الواردة في الصحيحين معادون لعلي ـ مثل معاوية الذي يلعنه المنصور ـ ولذلك ليسوا محل ثقة. وهكذا كانت الإمامة القاسمية المبكرة لحظة تعزيز للشيعة الزيدية التقليدية من خلال العودة إلى مقالات الهادي. إنها الخلفية التي ينبغي استنادًا إليها فهم آراء الشوكاني باعتبارها ردًّا على تلك المقالات.

الشوكاني وعلماء الحديث

دحَضَ الشوكاني دحضًا قاطعًا المذهب الزيدي الهادوي الذي ولد فيه، وعدّ نفسه وريثًا فكريًّا لعلماء الحديث السني في الهضبة اليمنية، أولئك العلماء الذين رأوا أن مجاميع الصحاح في الحديث النبوي مرجع موثوق في أمور الدين. وأول عالم في هذا التيار محمد بن إبراهيم الوزير (المعروف بابن الوزير، توفي سنة 840هـ/ 1436م)، وتلاه لاحقًا الحسن بن أحمد الجلال (توفي سنة 1084هـ/ 1673م)، وصالح بن مهدي المقبلي (توفي

(1) Eugenio Griffini (ed.), **Corpus Iuris di Zaid ibn Ali**, Milan, Ulrico Hoepli, 1919, p. LXXIX.

سنة 1108هـ/ 1696م)، ومحمد بن إسماعيل الأمير (المعروف بابن الأمير، توفي سنة 1182هـ/ 1769م) وأخيرًا الشوكاني. فقد تبنى هؤلاء العلماء آراء سنية ورأوا أن بالإمكان العثور فيها على قدر أكبر من المعرفة اليقينية بمراد الله. وأحسوا أن العودة إلى الكتاب ودراسة علم إسناد الحديث لمعرفة صحيحه أكثر ثقة من مقالات الأئمة أو علماء الكلام والفقه. ومكنهم المنهج المعرفي لعلماء الحديث السنيين والطرق التي اتبعوها من الوصول إلى مدونة موثوقة من الأحاديث التي استندوا إليها في الفقه وفي علم الكلام. فابن الوزير مثلًا يقول إن خوفه من الوقوع في الكفر من خلال التقليد الأعمى لآراء الآخرين في أمور العقيدة، وخيبته من جدل علماء الكلام، قد قاده للاشتغال بالبحث في القرآن وفي مجاميع الحديث النبوي، فوجد فيها السلوى واليقين فيما يخص عقيدته الإسلامية[1].

ويصنّف الشوكاني نفسه، في ترجمة ابن الوزير، مع علماء الحديث اليمنيين، ويتحسّر لأنهم مجهولون خارج اليمن. قال:

> «ولا ريب أن علماء الطوائف لا يُكثِرون العناية بأهل هذه الديار لاعتقادهم في الزيدية ما لا مقتضى له إلا بمجرد التقليد لمن لم يطلع على الأحوال، فإن في ديار الزيدية من أئمة الكتاب والسنة عددًا يجاوز الوصف، يتقيدون بالعمل بنصوص الأدلة، ويعتمدون على ما صح في الأمهات الحديثية وما يلتحق بها من دواوين الإسلام المشتملة على سنة سيد الأنام، ولا يرفعون إلى التقليد رأسًا. لا يشوبون دينهم بشيء من البدع التي لا يخلو أهل مذهب من المذاهب من شيء منها، بل هم على نمط السلف الصالح في العمل بما يدل عليه كتاب الله وما صح من سنة رسول الله، مع كثرة اشتغالهم بالعلوم التي هي

(1) محمد بن إبراهيم الوزير، **العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992م، ج1، ص 201 ـ 202.

> آلات علم الكتاب والسنة، من نحو وصرف وبيان وأصول ولغة، وعدم إخلالهم بما عدا ذلك من العلوم العقلية. ولو لم يكن لهم من المزية الا التقيد بنصوص الكتاب والسنة وطرح التقليد فإن هذه خصيصة خص الله بها أهل هذه الديار في هذه الأزمنة الأخيرة، ولا توجد في غيرهم إلا نادرًا»[1].

وقد عارض علماء الحديث، الذين يشير الشوكاني إليهم هنا، أغلب أشكال النظر العقلي في الكلام كما عارضوا الرأي في الفقه. ومثل علماء الحديث الآخرين في العالم الإسلامي، تمسكوا بظاهر النص القرآني وتفسيره استنادًا إلى الأحاديث النبوية التي اعتبروها السنة[2]. ونتج عن ذلك كلاميًّا رفض أغلب علم الكلام الزيدي الذي يستند بقوة إلى المعتزلة وإلى أقوال الأئمة. فعلى سبيل المثال، يرى الشوكاني أن علم الكلام يتكون من «خزعبلات» وأن العلماء قلدوا طرق تأويلاته واستنتاجاته دون عودة إلى نصوص الكتاب والسنة. ويرى أن علماء الكلام ابتدعوا مصطلحات ومفاهيم وكلمات جعلوها أصولًا يفسرون القرآن والسنة استنادًا إليها. ولذلك فإن الأخذ بمقولات المتكلمين يعني في رأي الشوكاني الوقوع في نوع من التقليد ورفض نصوص الكتاب والسنة واعتبار تلك النصوص تابعة لعلم الكلام[3].

وفي مسائل الفقه أكد علماء الحديث على الاجتهاد وتجنُّب التقليد. ويقصدون بالاجتهاد قدرة العالم المستقلة على استنتاج آراء فقهية من خلال نصوص القرآن ومجاميع الحديث النبوي. وفهموا التقليد

(1) البدر، ج2، ص 83.
(2) الموسوعة الإسلامية، ط2، مادة «أهل الحديث»، جوزيف شاخت، ج1، ص 258 ـ 259.
(3) محمد بن علي الشوكاني، **التحف في مذاهب السلف**، في «**الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية**»، نسخة مصورة من ط سنة 1930، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 6 ـ 7. انظر المصدر نفسه، **كشف الشبهات عن المشتبهات**، ص 19 وما بعدها، **أدب الطلب**، ص 113 ـ 115.

باعتباره قبول رأي شخص آخر في مسألة من المسائل دون معرفة النصوص التي اعتمد عليها. وتَرَكَّز هجومهم في الأساس على المذاهب القائمة، وبخاصة المذهب الهادوي الذي قالوا إن مقالاته لا تستند إلى نصوص صحيحة. بمعنى آخر، رأوا أن الاجتهاد الذي وصل المذهب من خلاله إلى آرائه خاطئ. وقد زاد ضرر هذا بسبب غلبة العرف والعادات التي تقتضي تقليد هذه المقالات. وكان هدف الشوكاني الأساس فيما يخص المذهب الزيدي الهادوي دحض مجموع مقالاته الفقهية التي رأى أنها تستند إلى مجرد الرأي، ونشر المقالات التي توصل إليها هو نفسه والمستندة إلى نصوص الكتاب والسنة.

وعلى نحو أعم، شمل هجوم الشوكاني تصوير علماء الزيدية باعتبارهم رجال فرقة غالية لا تستند إلى حجج علمية راسخة حتى في كتابة تاريخهم. وقال إن كتبهم لا تتبع طرق استدلال مقبولة، وإن أحد أهدافه سد هذا النقص. يقول:

«لأن الزيدية مع كثرة فضلائهم، ووجود أعيان منهم في كل مكرمة على تعاقب الأعصار، لهم عناية كاملة ورغبة وافرة في دفن محاسن كبارهم، وطمس آثار مفاخرهم، فلا يرفعون إلى ما يصدر عن أعيانهم من نظم أو نثر أو تصنيف رأسًا. وهذا مع توفر رغباتهم إلى الاطلاع على ما يصدر من غيرهم. والاشتغال الكامل بمعرفة أحوال سائر الطوائف، والإكباب على كتبهم التاريخية وغيرها. وإني لأكثر التعجب من اختصاص المذكورين بهذه الخصلة التي كانت سببًا لدفن سابقهم ولاحقهم، وغمط رفيع قدر عالمهم وفاضلهم وشاعرهم وسائر أكابرهم. ولهذا أهملهم المصنفون في التاريخ على العموم كمن يترجم لأهل قرن من القرون أو عصر من العصور. وإن ذكروا النادر منهم ترجموه ترجمة مغسولة عن الفائدة، عاطلة عن بعض ما يستحقه. ليس فيها ذكر مولد ولا وفاة، ولا

شيوخ، ولا مسموعات ولا مقروءات، ولا أشعار ولا أخبار. لأن الذين ينقلون أحوال الشخص إلى غيره هم معارفه وأهل بلده. فإذا أهملوه أهمله غيرهم وجهلوا أمره. ومن هذه الحيثية تجدني في هذا الكتاب (البدر الطالع) إذا ترجمت أحدًا منهم لم أدر ما أقول، لأن أهل عصره أهملوه فلم يبق لدى من بعدهم إلا مجرد أنه فلان بن فلان، لا يدرى متى ولد ولا في أي وقت مات، وما صنع في حياته»[1].

واقع الإسلام في القرن الثامن عشر

جادل عدد من الباحثين قائلين إن القرن الثامن عشر قد شهد لحظة تحوّل داخلي في تاريخ المجتمعات الإسلامية. فعلى سبيل المثال، يرى بيتر غران حدوث تنوير إسلامي في مصر في القرن الثامن عشر، ويربطه بإحياء علوم الحديث في تجريبية الطبقة الوسطى، ثم في تحوّل رأسمالي محلي[2]. وبالبناء على ما قاله غران جادل رينهارد شولتز أيضًا قائلًا إن تنويرًا إسلاميًا قد حدث في القرن الثامن عشر ويورد شولتز بين أشياء أخرى برهانًا على أن المثقفين المسلمين في هذه الفترة تبنّوا مذهبًا لاهوتيًا ذاتيًا جعل الإنسان مركز الكون في مقابل جعل اللاهوت مركز الاهتمام، وهي مفاهيم أساسية في أية عملية تنوير[3]. ويتمثّل الإغراء الأساس في آراء غران وشولتز في أنهما يجعلان المسلمين عوامل فعالة في عملية التحديث، ومن ثم يقللان من دور الغرب في نشر التحديث. ونتج عن هذه الحجج الكثير من الخلاف، إلا أن رأي شولتز بخاصة تعرّض لنقد حاد بسبب اعتماده على

(1) البدر، ج1، ص 60.

(2) Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism**, Syracuse University Press, 1998, pp. 49-56.

(3) Reinhard Schulze, Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik, **Die Welt des Islams** 30, 1990, 140-9; idem, Was ist die islamische Aufklarung?, **Die Welt des Islams** 36, 1996, 276-325.

التخمين والاستخدام المتحيّز للنصوص[1]. ومع ما يبدو في فكرة وجود تنوير إسلامي داخلي من استفزاز، فإن حركة الإصلاح الذي قام به علماء الحديث في يمن القرن الثامن عشر لا تجسّد مُثُل التنوير الأوروبي، وفي أساسها فكرة أن العقل، وليس الدين أو السلطة السياسية، هو المرجع الأعلى لبلوغ الحقيقة[2] إذ يرى الشوكاني أن إعمال العقل في علم الكلام والرأي في الفقه وسيلة غير مقبولة للوصول إلى الحقيقة، التي يقصد بها مراد الله في أية مسألة. ورأى أنه لبلوغ هذه الحقيقة ينبغي سلوك طريق الفهم المحدد بدقة من خلال التفسير الحرفي لنصوص التنزيل.

ويوجد رأي آخر حول تاريخ القرن الثامن عشر أخذ به جون فول John Voll الذي يقول إن القرن الثامن عشر تميّز بـ «روح أصولي» جسدته حركات الإحياء والإصلاح التي رأسها علماء يستندون إلى الحديث وصوفيون جدد[3]. وتفاعل هؤلاء العلماء مع بعضهم بعضًا في شبكات تعليم غير رسمية تمحورت حول مكة والمدينة، وسعت للقيام بإعادة بناء اجتماعي أخلاقي للمجتمع الإسلامي، بتخليص الصوفية من غلو تناقضاتها، وتعزيز تنزيه الله وتساميه بدلًا من نظرية الحلول. ودعوا إلى الاجتهاد ورفضوا التقليد. كما أن فول يزعم أن هذه الحركات الإصلاحية شملت العالم الإسلامي كله من أندونيسيا والصين في الشرق إلى نيجيريا في الغرب، وكانت البشير العقائدي بالأصولية الإسلامية الحديثة. ويعد الإغراء

---

(1) Gottfried Hagen and Tilman Seidensticker, Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklarung, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft 148, 1998, 83-110; Bernd Radtke, Authochthone islamische Aufklarung im 18. Yahrhudert, Utrecht: Houtsma Stichting, 2000.

(2) انظر Jonathan I, Israel, **Radical Enlightenment**, Oxford, Oxford University Press, 2001.

(3) John Voll, **Islam: Continuity and Change in the Modern World**, (Syracuse University Press, 1988), pp. 117f.; Ira M. Lapidus, **A History of Islamic Societies**, Cambrigge University Press,1988, 258-9, 563-9.

الأساس في هذا الرأي مساعدًا للبحث، لأنه يسمح لمن يدرس الإسلام في العصر الحديث بتحليل مجموعة معقدة من المتغيرات وفهمها في سياق متماسك[1] إلا أنه يقود إلى الخطأ. ويوضح أحمد دلال في مقاله المهم حول فكر أربعة علماء في القرن الثامن عشر، ومن خلال بحثه المستفيض في مؤلفاتهم، أن من غير الممكن تصنيفهم تحت عنوان عقيدي واحد. ويؤيد هذا الكتاب عن الشوكاني رأي أحمد دلال القائل إن المحتوى الحقيقي لعقائد الإصلاح الإسلامي في حاجة إلى بحث دقيق قبل إصدار أية تعميمات فضفاضة عن طبيعة الفكر الإسلامي في أية فترة أو عبر أي امتداد للفضاء الجغرافي[2]. كما أنه لم يثبُت وجود تطابق بين آراء العلماء لسبب قد يعود إلى كونهم درسوا في الحلقات الدراسية نفسها[3]. وبالنظر إلى أن الآراء لا تولد في فراغ، ينبغي محاولة ربط عقيدة أي عالم بالبيئة السياسية والاجتماعية التي ترعرعت فيها آراؤه، ومن ثم مقارنة تلك الآراء بآراء مشايخه أو أنداده في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. وما تزال الحاجة تدعو لتحقيق ذلك بالنسبة للفترة موضوع هذه الدراسة.

ومن سوء الفهم الشائع ربط الشوكاني بالوهابية[4] لقد أثر ظهور الحركة الوهابية في نجد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على علماء الحديث اليمنيين لأنه زودهم بمثال ناجح على قيام دولة تحالف بين العلماء

---

(1) Ahmad Dallal, **The origin and objectives of Islamic revivalist thought**, 1750-1850; JAOS 113 (1993), 342.

(2) للحصول على مثل أفضل عن البحث المفصل الذي ينبغي أن يقوم به الباحثون حول علماء القرن الثامن عشر، انظر: R. S. OFAHEY, **Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition** (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990).

(3) Cf. John Voll, Linking groups in the networks of eighteenth-century revivalist scholars, in Nehemiah Levtzion and John Voll (eds.), **Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam** (Syracuse University Press, 1987), pp. 69-92; Dallal, **The Origins and Objectives**, 342.

(4) Barbara Metcalf, **Islamic Revival in British India**: Deoband, 1860-1900, Princeton University Press, 1982, p. 278.

والحاكمين، وعلى الأخص التحالف سنة 1744م بين محمد بن عبد الوهاب (توفي سنة 1206هـ/ 1792م) وأمير الدرعية محمد بن سعود (توفي سنة 1179هـ/ 1766م) لبدء الحركة. وأصبحت الوهابية في مطلع القرن التاسع عشر قوة عسكرية كاسحة في شبه الجزيرة العربية، نشرت رسالة إحياء أكدت على عقيدة التوحيد وهاجمت جميع من رأت أنهم ينتقصون منها. ودحضت الوهابية بخاصة تقديس الصوفية للأولياء وما يتبع ذلك من مواكب زيارة قبورهم وعدوا ذلك مخالفًا للشريعة[1]. ففي البداية رحب علماء مثل ابن الأمير والشوكاني بهذه الحركة ورأوا تطابقًا بين آرائهم السلفية وآراء الوهابيين. ولكن عند سماع أن الوهابيين كانوا يكفّرون إخوانهم المسلمين سحب اليمنيون بسرعة تأييدهم ووجهوا نقدا قاسيًا للحركة المنطلقة من نجد[2]. ولم يستعيروا شيئًا من آرائهم، بل شعروا أن الوهابيين قاصرون فيما يخص شروط العلم ويقتصرون على تفسير ضيق للمذهب الحنبلي.

كانت البيئة التي ظهر الشوكاني فيها وعمِل بيئة معقدة تشمل تأثيرات محلية بالإضافة إلى تأثيرات تمتد إلى مساحة جغرافية أوسع. ولا يمكن تصنيف آرائه وحياته ضمن حركة إسلامية شاملة للإصلاح في القرن الثامن عشر. وتشكل البيئة المحلية، وبالتحديد غلبة المذهب الهادوي ثقافيًا وفقهيًا وتحوّل السلطة القاسمية من حكم قائم على قوة الجاذبية الشخصية إلى سلطة أبوية، جزءًا من آرائه ومن الإصلاحات التي حاول أن يحدثها. وكان الحديث النبوي وعلومه الموضوع الذي ارتكز عليه تعليم الشوكاني، وقام ابن الأمير وعبد القادر بن أحمد الكوكباني (توفي سنة 1207هـ/ 1792م)

(1) انظر: George Rentz, **The Wahhabis**, in A. J. Arberry (ed.), Religion in the **Middle East**, vol. II, pp.270-84; Henri Laoust, **Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de Taki-D-Din Ahmed b. Taimiya**, Cairo, Imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939, pp.506-40.

(2) انظر: محمد بن إسماعيل الأمير، **إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب**، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، رقم 107، الأوراق 131 ـ 142، حمد الجاسر، الصلات بين صنعاء والدرعية، العرب 22، 1987م، ص433 ـ 449.

بدور حاسم في تعليم علوم الحديث ونشرها في صنعاء في القرن الثامن عشر. وفي هذه البيئة ارتبط الاجتهاد، الذي فهم باعتباره قدرة العالم على استنباط الدليل، ارتباطًا أساسيًا بعلوم الحديث. وشعر هؤلاء العلماء أن مجاميع صحاح الحديث توفر مدونة أدلة نصية في أغلب الظروف إن لم يكن جميعها. وشكّل الاجتهاد الطريقة المنهجية والمعرفية التي مكنتهم من اقتباس نصوص ذات صلة، للموازنة بين صحة النص وقوته في كل حديث لترجيح الرأي الفقهي أو الحكم القضائي. وقالوا إن المقالات الهادوية الموروثة لا تستند إلى أدلة نصية صحيحة معروضة في كتب المذهب وشروحها، مثل «كتاب الأزهار» أو التعليق الرئيس عليه بعنوان «شرح الأزهار». ولذلك رفضوا هذه الكتب. واللافت للانتباه أن الشوكاني يشرح كيف قرأها على شيخه عبد القادر الكوكباني فيقول:

«وكانت القراءات جميعها يجري فيها من المباحث الجارية على نمط الاجتهاد في الإصدار والإيراد»[1].

وقد قصَر الزيديون والشافعيون التقليديون أنفسهم كلٌّ على المختصرات الفقهية المعتمدة في مذهبه، فاعتمد الزيديون على «كتاب الأزهار» لأحمد بن يحيى المرتضى واستند الشافعيون إلى «مختصر أبي شجاع» و«المنهاج» لمحيي الدين النووي. واعترف كلا المذهبين بإمكان الاجتهاد، وبخاصة الزيدية الذين لديهم تراث متواصل من المجتهدين، لكنهم يتوقعون من مجتهديهم التمسك بمقالات مذهبهم كما عُرِضت في هذه النصوص الموثوقة لديهم[2]. وبادر الشوكاني وأنداده من علماء الحديث بتقويض هذا النهج وتقويض المذاهب نفسها في النهاية. وهذا أحد أسباب النظر إليه باعتباره مصلحًا. ورفض الأتباع المتشددون للمذهب الهادوي

(1) البدر، ج1، ص363.

(2) لدراسة الاجتهاد المقصور الذي كان معمولًا به في المذهب الشافعي، انظر: Norman Calder, al-Nawawis Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law, **Islamic Law and Society** 3, 1996, 137-64.

مشروعه الطموح وهاجموه بمصطلحات مذهبية وسياسية. ولم أعثر حتى الآن على شافعي يمني ينتقد الشوكاني أو ينتقد علماء الحديث. وربما عاد السبب إلى أنهم فضلوا آراءه وشعروا أنها تقوض مقالات مذهب هادوي يرون أنه عبءٌ تفرضه الهضبة الشمالية[1].

الإمامة القاسمية

كانت الإمامة الزيدية، منذ أدخلها الهادي إلى اليمن وحتى ظهور القاسميين في أواخر القرن السادس عشر الميلادي، قوة معارضة تمتعت بحظوظ متفاوتة ورأت سلطتها تمتد وتتقلّص. ونادرًا ما سيطر أئمة الزيدية خلال هذه الفترة على أراض خارج حدود اليمن الأعلى، واتبعت سياساتهم نمطًا من المقاومة للحركة الإسماعيلية الشيعية المنافسة وللدولة الصليحية (حكمت من 1047 إلى 1140م) التي أقامتها، أو للأسرات الحاكمة الأجنبية مثل الرسوليين (حكموا ما بين 1229 و1454م)، والعثمانيين (ما بين 1536 و1635م). ومع أن الإمامة أُرغِمَت على التراجع بانتظام إلى صعدة أو إلى معاقل محصّنة في الهضبة مثل شهارة، فقد ظلت باقية بعد جميع هذه الأسرات الحاكمة. وتعود قدرتها على استعادة حيويتها إلى أن سلطتها لا تعتمد على ما يُعدّ في العادة مؤسسات دولة ـ مثل وجود جهاز إداري وجيش متفرغ ـ وإنما تعتمد على وعد بالحكم الصالح وبنظام اجتماعي عادل تصفه كتب الفقه ويجسده أهل البيت باعتبارهم مصدرًا دائمًا للأئمة. ومنحت استجابة رجال القبائل في اليمن الأعلى للأئمة القدرة على حشد قوى مسلحة تجعل الغزو ممكنًا. لكنهم ما أن يؤسسوا سلطتهم حتى تُستنفَد طاقاتهم في المحافظة على ولاء القبائل أو تقسيمها حتى لا تهدد الإمامة.

وقد نجحت الإمامة القاسمية التي أسسها المنصور القاسم بن محمد سنة 1598م، على الأقل لبعض الوقت، في تغيير ما كان حتى ذلك الوقت

(1) Brinkley Messick, **The Calligraphic State**, Berkeley, University of California Press, 1993, pp.41-2, 49.

تاريخًا من المعارضة. ويعود السبب إلى القوة التي اكتسبتها الإمامة واتساع الأراضي التي بسطت سلطتها عليها بعد طرد العثمانيين الأتراك من اليمن سنة 1635م حين سيطر الزيديون على اليمن كله. وبلغت السلطة القاسمية ذروتها في عهد الإمام المتوكل على الله إسماعيل بن القاسم (حكم من سنة 1054هـ/ 1644م حتى سنة 1087هـ/ 1676م)، حين وصل نفوذ الإمامة إلى ظفار (عُمان) في الشرق، وعدن في الجنوب، وعسير ونجران في الشمال. وبهذا سيطرت الإمامة على مناطق أغلبها شافعية في اليمن الأسفل وعلى السواحل. ووفرت هذه المناطق قاعدة ضرائب في مناطق زراعية غنية وموانىء نشطت فيها تجارة البن.

ونتج عن احتكار اليمن لإنتاج البن خلال القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر أن أصبحت تجارة البن أهم مصدر لدخل الإمامة، بدونه لم تكن الدولة القاسمية قادرة على النجاح في توطيد سلطتها. إذ لم تملك اليمن قط، لا قبل تلك الفترة (القرن السابع عشر والثامن عشر) ولا بعدها، محصولًا نقديًّا مثل البن، من حيث كان سلعة ثمينة مطلوبة في السوق العالمية. ولذلك ليس من الخطأ تسمية الدولة القاسمية «إمامة البن». وقد قدّر أندريه ريمون أن اليمن كانت تُصدِّر ما يزيد على مئتي ألف (200000) قنطارًا (القنطار مائة كيلو غرام) من البن في نهاية القرن السابع عشر، ذهب نصف هذه الكمية إلى مصر وأعيد تصديره من هناك إلى الإمبراطورية العثمانية[1]. وشارك التجار الهولنديون والإنكليز والفرنسيون والأميركيون في هذه التجارة،

(1) André Raymond, Le Café du Yèmen et L'Egypte, **Chroniques Yéménites** 3, 1995, 16-25 يقول ريمون إن البن في نهاية القرن الثامن عشر شكّل بالأسعار الحقيقية ثلث واردات مصر وربع مجموع صادراتها إلى أوروبا. وكان أيضًا النشاط الاقتصادي الأهم والوحيد خلال سيطرة العثمانيين على مصر. وللحصول على مزيد من المعلومات عن البن في اليمن انظر Hans Becker et al., (eds.), **Kaffee aus Arabien**, Wiesbaden: Franz Steiner, 1979; and Michel Tuchscherer (ed.), **Le Commerce du Café avant 1 ère des Plantations Coloniales**, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2001.

وتنافسوا فيما بينهم للحصول من السلطات اليمنية على تفضيل في المعاملة[1]. كما كان التجار الهنود نشطين في جلب بضائع من جنوب آسيا وجنوب شرقها والعودة بمعادن ثمينة في مقابل ما باعوا في اليمن[2]. ويصف أحد تجار القرن الثامن عشر طبيعة هذه التجارة على نحو ملائم فيقول: إن السبب الذي يكاد يكون وحيدًا لغنى اليمن هو ما يزرع من بن، فمن بيع هذه السلعة يحصل تجارُه على دولارات إسبانية في مصر، يشترون بها مصنوعات وتوابل هندية[3]. وقد تنوعت كثيرًا معدلات الضرائب على الواردات والصادرات خلال الفترة القاسمية، مع إعطاء الأفضلية في بعض الأحيان للتجار الأوروبيين لتشجيع زيادة صادرات البن. ولا تحدد المصادر التاريخية المبالغ الموردة إلى خزائن الدولة، أو ما إذا كانت هذه المبالغ ثابتة. وكان اليمن مهمًا على المستوى الإقليمي في ذلك الظرف التاريخي، وتصرّف الأئمة باعتبارهم ملوكًا إقليميين، وأقاموا علاقات مع عدد من الإمبراطوريات قبل العصر الحديث، مثل المغول في الهند والعثمانيين.

وكان على الإمامة، التي اعتمدت على القبائل الشمالية في توسعها، أن تربط المناطق المكتسبة حديثًا بالشمال القبلي حيث توجد القوى المسلحة التي اعتمدت عليها[4]. وقد ثبت أن من الصعب المحافظة على هذه الصلة التي شغلت كل إمام قاسمي. وعلى الرغم من

(1) CF. La Rocque, **A Voyage to Arabia the Happy**, London, Golden Ball, for G. Strathan and R. Williamson, 1726, pp.94f.; George, Viscount Valentia, **Voyages and Travels to India**, Ceylon, the Red Sea, **Abyssinia and Egypt**, 3vol., London, Printed for William Miller, 1809, vol. II, pp.212-13, 363-78.

(2) Ashin Das Gupta, **Indian Merchants and the Decline of Surat** c. 1700-1750, New Delhi: Manohar Publishers, 1994, p.73 and passim.

(3) Valentia, **Voyages and Travels**, vol. II, p. 378.

(4) Paul Dresch, **Tribes, Government and History in Yemen**, Oxford: Clarendon Press, 1989, p.200.

هذه الصعوبات، كان من الضروري استنباط أنظمة إدارية وجبائية وقضائية تعطي للإمامة صفات شبيهة بالدولة التي لم تُكمِل إنشاءها قط قبل ذلك. ومن الصعب العثور في المصادر التاريخية على مدى ما استعارته الإمامة مباشرة من البنى الإدارية العثمانية، لكن يحتمل أنها كانت نماذج للبنى الأساسية التي أنشأها القاسميون[1]. وحدث خلال العملية تغيير في طبيعة السلطة الإمامية وفي الحكم الإمامي. إذ أصبح الأئمة كما قال منتقدوهم أشبه بالملوك، وحدث تحوّل ملموس مما كان حتى ذلك الوقت «دعوة» إلى ما يشبه الدولة. مثلًا، بدأ الأئمة دفع مرتبات لجيش متفرغ للقتال. يروي كارستن نيبور، الرحالة الدنماركي الذي زار اليمن في سنة 1762-1763م أن إمام ذلك الوقت أنشأ جيشًا متفرغًا قوامه 4000 من المشاة و1000 فارس[2] وكان كثير من «أمراء» جيش الإمام عبيدًا من أصل حبشي، وهو ما أعطى الأئمة درجة من الاستقلال وقلل اعتمادهم على أسلحة القبائل. إلا أنهم كانوا في العمليات العسكرية المهمة ما يزالون معتمدين على القبائل وواصلوا لذلك دفع إعانات لهم.

كما أقام الأئمة القاسميون نظامًا إداريًا أعطى للوزراء سلطة البت في الدعاوى، وعمل فيه «العُمّال» أو الولاة المعيَّنون. وبالمقابل كان هؤلاء «العمال» مسؤولين عن جمع الزكاة والواجبات من الموانىء والمناطق التي

(1) انـــــظـــــر: Frédérique Soudan, **Le Yémen Othoman**, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999.

فعلى سبيل المثال استعار القاسميون من العثمانيين منصب أمير الحج. انظر Soudan ص325 ـ 327، وعبد الله الجرافي، **المقتطف من تاريخ اليمن**، بيروت، منشورات العصر الحديث، 1987م، ص227.

(2) M. Niebuhr, **Travels Through Arabia and other Countries in the East**, Robert Heron (trans.), 2 vol., Edinburgh, R. Morison and Son, 1792, vol. II, p. 89. وينقل فالنسيا في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، بعد حوالي أربعين سنة من رحلة نيبور تقديرات تقول إن قوات الإمام تبلغ 3000 من المشاة و600 فارس. انظر Valetia, **Voyages and Travels**, vol. II, p. 381.

يديرون. إلا أن السيطرة على الضرائب شكّلت معضلة للأئمة، لعدم قدرتهم على التحكم في من يتولون جبايتها. واتّسم النظام الإداري بالمحاباة واستغلال المزارعين (الرعية)، وكذلك بتمردات الولاة (العمال) المعينين - وكثير منهم أقارب للأئمة - أو تمرد الزعماء المحليين على السلطة المركزية. كما تم إنشاء نظام قضائي تحت إدارة قاضي القضاة. وأدت التغييرات التي أدخلها القاسميون على نظام الإمامة إلى إعطائها شكل شبه دولة تحكمها أسرة حاكمة متقنة دون توفُّر وسائل تعزيز سلطتها أو نقل السلطة دون نزاع[1].

سيرة الشوكاني

ولد محمد بن علي بن محمد الشوكاني زيديًا هادويًّا في قرية هجرة شوكان، على بعد مسير يوم جنوب شرق صنعاء، في 28 من ذي القعدة سنة 1173هـ/ 12 تموز/يوليه سنة 1760م. ومن حيث هو سليل أسرة متعلمة من قبيلة خولان، فإنه ينتمي إلى فئة القضاة. ويتتبّع الشوكاني بفخر، في السيرة التي كتبها لوالده، نسب عائلته إلى قحطان، جد عرب الجنوب، مؤكدًا أن جدوده ناصروا الهادي وناصروا الأئمة القاسميين بشجاعة في «جهادهم» ضد العثمانيين.

وقد كان علي بن محمد (توفي سنة 1211هـ/ 1797م)، والد الشوكاني، رجل علم عيّنه الإمام المهدي عبّاس قاضيًا في أراضي خولان وتولى أخيرًا وظيفة في صنعاء[2]. وتولى القضاء في سلطة الإمامة لمدة أربعين سنة، ودعم ابنه ماليًا حتى أصبح بدوره موظفًا في محكمة. وفي كل الأحوال، كان والد الشوكاني ملتزمًا مذهب الهادي الفقهي، لكنه في أواخر حياته وتحت تأثير ولده، تحول إلى آراء علماء الحديث. ويروي الشجني (أحد من كتبوا سيرة الشوكاني) قصة عن الشوكاني الشاب المتحرّز الذي

(1) Dresch, **Tribes**, p.217

(2) البدر، ج1، 478 - 485.

سأل أباه عندما درس عليه «كتاب شرح الأزهار»، أي الآراء المتناقضة في الكتاب أحق بالاتباع. فأجاب الأب قائلًا إن رأي ابن المرتضى، أي رأي مؤلف زيدي هادوي، هو الرأي المقبول. ورُوِي أن الشوكاني لم يقتنع بهذه الإجابة، ولذلك سعى للدراسة على أعلم أهل زمنه، السيد عبد القادر بن أحمد الكوكباني،[1] ليتعلم التمييز بنفسه بين الآراء المختلفة[2].

لم يغادر الشوكاني صنعاء طلبًا للعلم، على خلاف العلماء الآخرين الذين بلغوا رتبته. والعجيب أنه لم يؤد فريضة الحج قط مبررًا ذلك بأن والديه لم يأذنا له. إلا أن شيخه الأساسي عبد القادر الكوكباني سافر داخل اليمن وأمضى سنتين في الدراسة بمكة والمدينة. ودرس ابن الأمير، شيخ عبد القادر الكوكباني، في الحجاز حيث اتصل بآراء حلقات المشايخ والدارسين من أنحاء العالم الإسلامي. وهكذا لم يكن اتصال الشوكاني مدرّسيًّا بمعايير زمنه، بل عرف من خلال مشايخه أكثر الآراء والنزعات المعاصرة له في العالم الإسلامي على اتساعه.

وحين بلغ الشوكاني العشرين من العمر كان يعيش في صنعاء، وكان يصدر الفتاوى لمن يفدون إليه من بعيد لطلبها، ويلاحظ قدوم بعضهم من تهامة. ولعل علماء الحديث مثل الشوكاني يربطون من خلال الفتاوى المناطق الشافعية من اليمن قضائيًا ودينيًّا بالهضبة الزيدية، وبخاصة بمركز الحكومة في صنعاء. ويوضح الشوكاني في سيرته الذاتية أنه لم يتقاض أجرًا مقابل إصدار الفتاوى. ويرى أنه حصل على العلم دون مقابل وينبغي أن ينقله دون مقابل. كما بدأ تدريس طلبة العلم في سن مبكّر، من خلال القراءة أو السماع أساسًا[3]. وتعد الصورة التي ينقلها عن نفسه تقليدية معتادة: أي صورة حلقة في سلسلة سند متصلة، تبدأ في حال الحديث

(1) انظر: البدر، ج1، 360 - 369.

(2) محمد الشجني، **حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب التقصار**، تحقيق محمد بن علي الأكوع، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1990م، ص143، سيرد فيما بعد بعنوان «التقصار».

(3) Messick, **Calligraphic State**, pp.90-2.

النبوي بالنبي نفسه، وتبدأ في حال الكتب الأخرى من مؤلفي هذه الكتب الكثيرة في العلوم المختلفة، لتنقل المعرفة الإسلامية والإنسانية وتشكّل في مجموعها الجسد الحي لهذه المعرفة.

يتحدث الشوكاني بصيغة الغائب المفرد فيقول عن نفسه إنه انصرف عن التقليد وأصبح مجتهدًا مطلقًا قبل أن يبلغ الثلاثين من العمر. وكان في سن الرابعة والثلاثين ما يزال يعيش في بيت والده، يعمل أساسًا في التدريس وإصدار الفتاوى والكتابة. وقد أعد عبد الله الحبشي قائمة بمئتين وخمسين عنوانًا تنسب إلى الشوكاني[1]، من بينها بحوث قصيرة وطويلة، ورسائل، وفتاوى، وخلاصات وافية متعددة الأجزاء، تم حتى الآن تحقيق الكثير منها وطبعها. وأشهر هذه الخلاصات الوافية:

1 ـ «نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار» الذي انتهى المؤلف من كتابته سنة 1210هـ/ 1795م، ويشكّل خلاصة جامعة في الفقه تستند إلى الحديث النبوي.

2 ـ «وبل الغمام» الذي انتهى من كتابته سنة1213هـ/ 1798م. وهو تعليق نقدي على مؤلف زيدي في الفقه، ويستند أيضًا إلى الحديث النبوي.

3 ـ «فتح القدير» في التفسير، انتهى من تأليفه سنة 1229هـ/ 1814م.

4 ـ «السيل الجرار» الذي انتهى منه سنة 1235هـ/ 1819-1820م، وهو تعليق نقدي على «كتاب الأزهار» في الفقه.

أما بالنسبة للتعليم فيقول الشوكاني إنه كان يعلّم ثلاثة عشر درسًا منفصلًا في اليوم، في التفسير، وأصول الفقه، والمعاني والبيان، والنحو، والفقه.

وفي رجب سنة 1209هـ/ 22 كانون الثاني/يناير 1795م مات قاضي القضاة في دولة الإمامة، يحيى بن صالح السحولي. وعند ذلك عرض

(1) انظر عبد الله الحبشي، ثبت بمؤلفات العلامة محمد بن علي الشوكاني، دراسات يمنية 3، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م، ص 65 ـ 86.

الإمام المنصور على الشوكاني أن يتولى أعلى منصب قضائي[1]. ويبدو أن ترشيحه استند إلى الاعتراف العام بمكانته بين جماعة العلماء، لأن المصادر لا تذكر أي مرشح آخر. ويقول الشوكاني إنه ظل خلال أسبوع مترددًا متخوفًا من قبول العرض جزئيًا بسبب ما سيستنفد من وقته المخصص للتعليم والتأليف، ولعل العامل الآخر الشعور الغالب بين علماء الإسلام والذي لا يقر مخالطة الحكام أو قبول وظائفهم أو خدمتهم[2]. لكنه قال إنه بعد إلحاح متواصل من أنداده وزملائه لحثه على القبول خشية أن يتولى المنصب من هو أقل منه كفاءة، قبل العرض وأصبح قاضي القضاة، وهو منصب تولاه خلال نحو أربعين سنة، من سنة 1795م حتى وفاته سنة 1834م. وأصبح خلال هذه الفترة المرجع الأعلى في القضاء في دولة الإمامة، وجسّدت الفتاوى والأحكام التي أصدرها سوابق قصد بها أن يتّبِعَها قضاة آخرون. وأصبح مسؤولًا عن تعيين القضاة في دولة الإمامة ومراقبتهم. وأجاب باعتباره كاتبًا لدى الإمام على جميع المراسلات بالنيابة عنه، وبدا أنه كان من حدد المذهب الرسمي دينيًا وقضائيًا. وقام أيضًا بدور سياسي مهم من خلال التوسط في الخلافات بين مختلف أعضاء الأسرة الحاكمة، وقدّم مقترحات سياسية إلى الإمام[3].

وعلى الرغم من انشغال الشوكاني بواجباته الرسمية، واصل التدريس، وبخاصة تدريس مؤلفاته، واشتهر بكونه عالمًا مصلحًا حصل على عدد كبير من الإجازات لرواية سند عدد من المؤلفات. وهذا ما دعا الدارسين، من اليمن ومن أماكن أخرى، للقدوم إلى صنعاء

(1) للاطلاع على سيرة السحولي انظر: البدر، ج2، ص 333 ـ 338.

(2) تمتدح كتب التراجم والحوليات التاريخية عدم تملّق الحاكمين وتعتبر أن لذلك تأثيرات فاسدة قد تمس شخصية العالم وتقلل من مصداقيته وتسيء إلى سمعته. انظر على سبيل المثال: ترجمة الحسن بن أحمد الجلال في «هجر العلم ومعاقله» لإسماعيل الأكوع، ج5، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1995، ج1، ص 345، سيرد فيما بعد بعنوان «هجر العلم».

(3) انظر: البدر، ج1، ص465 ـ 467.

للدراسة عليه والحصول على الإجازات. وكان فخورًا بعلماء صنعاء ويقول إنها ليست مثل البلدان الأخرى التي لم يعد الاجتهاد قائمًا فيها. قال في مدح صنعاء وعلمائها:

«فإنه قلّ أن يوجد بمدينة من المدائن ما يوجد الآن في صنعاء من رجوع أهل العلم بها إلى ما صح عن الشارع، وعدم تعويلهم على الرأي، وطرحهم للمذاهب عند قيام الدليل الناهض. فإن هذه مزيّة وفضيلة لا تكاد تعرف في سائر الأقطار إلّا في الفرد الشاذ»[1].

ولعل قرب صنعاء من مكة لعب دورًا في اجتذاب العلماء الأجانب الذين كانوا إما في طريقهم إلى الحج وإما عائدين منه. ويصف العالم الهندي الشيخ عبد الحق البناريسي (توفي سنة 1276هـ/ 1860م) مجيئه إلى صنعاء سنة 1238هـ/ 1823م بخاصة ليدرس على الشوكاني وليحصل منه على إجازات فيقول:

«إني ارتحلت من مدينة الرسول ﷺ عازمًا إلى مدينة صنعاء المحمية لزيارة العالم الرباني محمد بن علي الشوكاني، فتحملت على نفسي مشاق الأسفار، وتجرأت عليه بجوب البراري والبحار ومصائب الأمطار، حتى وصلت إلى المدينة المذكورة ونزلت في بيت من بيوتها. ثم كتبت إليه كتابًا وأرسلته صحبة بعض الناس فطلبني في ساعته، وأكرمني غاية الإكرام، وسألني عن مدة عمري وما درست فيه. ثم أعطاني نسخًا من مؤلفاته وأمرني بمطالعتها حتى طالعت أكثرها. وكنت أتشرف بزيارته في يومي درسه الاثنين والخميس وأسمع منه، فكان الشيخ يحل الغوامض والمعضلات حق حلها. فبينما أنا على هذا الحال إذ بليت بالحمى فبقيت محمومًا زمانًا طويلًا.

(1) أدب الطلب، ص78.

ثم عافاني الله تعالى من ذلك وإذا بالشيخ قد عزم على السفر، فسرت إلى حضرته وودعته. وكان ذلك يوم الجمعة عاشر جمادى الآخرة سنة 1238هـ فتلطف بي وعطف علي، فقرأت عليه غالب المسلسلات. ثم أجازني بجميع ما له من المرويات، وكتب لي كتاب الإجازة بيده الشريفة وأعطاني ثبته «إتحاف الأكابر في أسانيد الدفاتر» وأشار إلي بنقله»[1].

ومن حسن الحظ أن البناريسي قد ترك أيضًا نسخة من الإجازة التي حصل عليها من الشوكاني، وهي تقدّم مثلًا على نظام التعليم وسلسلة إسناد الروايات:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله. يقول محمد بن علي الشوكاني، غفر الله لهما، حامدًا لله تعالى ومصليًا على رسوله وآله وصحبه: إني قد أجزت الشيخ العلامة أبا الفضل عبد الحق ابن الشيخ العلامة محمد فضل الله المحمدي الهندي، كثر الله فوائده بمنه وكرمه ونفع بمعارفه، ما اشتمل عليه هذا الثبت الذي جمعته وسميته «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر»، فليرو عني ما اشتمل عليه من كتب الإسلام على اختلاف أنواعها كما يراه فيه أهل لما هنالك. ولم أشترط عليه شرطًا، فهو أجل من ذلك وأعلى. وأخذت عليه أن يصلني بالدعوة المستقبلة في حياتي وبعد مماتي. حررته يوم الجمعة بتاريخ جمادى الآخرة سنة 1238 من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية»[2].

ولعل الشوكاني كان أنشط سياسيًا خلال عهد آخر إمام عمل في

(1) عبد الحي اللكنوي، **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، رائي بريلي، مكتبة دار عرفات، 1413هـ/ 1992 ـ 1993م، ج7، ص268.

(2) اللكنوي، **نزهة الخواطر**، ص 268 ـ 269. وحصل البناريسي أيضًا على إجازة من السيد عبد الله محمد الأمير (ابن محمد بن إسماعيل الأمير) في صنعاء وتم الاقتباس منها في الصفحات التالية. وهي تؤكد على سند مجاميع الصحاح في الحديث، ملقية الضوء على اهتمام هؤلاء العلماء بالمنهج الصارم.

خدمته، وهو المهدي عبدالله. ورافق هذا الإمام خلال عدد من الحملات العسكرية على اليمن الأسفل أساسًا، حيث أحس علماء الشافعية وعلماء الحديث المشابهون لهم في التفكير بالبهجة في الدراسة عليه وأخذ الإجازات عنه. وإلى هذا السَّفَر أشار البناريسي بقوله إن الشوكاني «عزم على السفر».

وتُوفِّي الشوكاني في جمادى الآخرة سنة 1250هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر 1834م، قبل سنة من وفاة الإمام المهدي عبد الله. وخلّف ولدًا وحيدًا هو أحمد (توفي سنة 1281هـ/ 1864م) الذي تولى مؤخرًا منصب قاضي القضاة لكنه عاش حياة أكثر اضطرابًا من حياة أبيه، على نحو يعكس اضطراب الوضع السياسي في اليمن في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. ودخل أحمد السجن بأمر إمام هادوي متشدد هو الناصر عبد الله بن الحسن (توفي سنة 1256هـ/ 1840م) الذي تولى الحكم سنة 1252هـ/ 1837م. وعاد أحمد مؤخرًا لتولي منصب قاضي القضاة، لكن الوضع السياسي قاده في النهاية للتخلي عن المنصب ليصبح مرجعًا مستقلًا في قرية الروضة دون أي تعيين إمامي. ولم يكن يتمتع بما لوالده من قدرات علمية أو مكانة، وعرف عنه أنه لم يكتب سوى موضوعًا قصيرًا واحدًا[1]. إلا أن مما يستحق الملاحظة أن المثال الوراثي لانتقال الإمامة بحيث يخلف الابن أباه يكرر نفسه هنا فيما يخص المناصب الرسمية بصرف النظر عن المؤهلات أو الاستحقاق. وقد اختفى نسل الشوكاني لأن أحمد لم يخلّف أبناء عاشوا من بعده. لكن كتب الشوكاني نُقِلت بعناية حتى الوقت الحاضر وواصل الدور الذي قام به في دولة الإمامة إثارة الكثير من المناقشات بين اليمنيين حتى اليوم.

(1) محمد بن محمد زبارة، نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر، ج2 في مجلد واحد، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون)، ج1، ص215 ـ 223. وسيرد فيما بعد بعنوان «نيل».

وقد رتبت الفصول التالية من هذا الكتاب حسب التسلسل الزمني وحسب بعض مظاهر من حياة الشوكاني وفكره. إذ يقدم الفصل الأول شرحًا مفصلًا لقيام الدولة القاسمية في القرن السابع عشر وعلاقتها بأشكال الحكم الزيدي التقليدي. وفيه عرض الحجج على أن أئمة القرن السابع عشر عاشوا وفقًا للمثل الأعلى الذي افترض الفقه الزيدي وجوده. فكانوا رجال علم وقادة عسكريين أكفاء. واعتمدت سلطتهم إلى حد بعيد على قدرتهم على تجسيد النظرية السياسية الزيدية بصورة مقنعة، باشتراطها أن يكون الأئمة رجال قلم وسيف. وبلغت الزيدية خلال هذه الفترة (من 1635 إلى 1686م) ذروة قوتها منذ وصول الزيدية إلى البلاد في مطلع القرن العاشر الميلادي.

ويتناول الفصل الثاني القرن الثامن عشر من حيث هو فترة اتَّسمت بتغيير اجتماعي وسياسي ومؤسسي. وافتقد الأئمة القاسميون في هذا القرن المؤهلات التي كانت واضحة لدى أسلافهم في القرن السابع عشر. فتصرفوا كملوك أكثر منهم أئمة. وسعوا للحصول على دعم لتأسيس أشكال حكم أسري أبوي، لكن الحلقات العلمية الزيدية لم ترغب في منحهم هذا التأييد. فحصلوا على هذا الدعم من حلقات علماء الحديث السنية الذين تمسكوا بالحكم الأسري وناصروا الإدارة الحكومية وتولوها. وبذلك تخلت الإمامة القاسمية إلى حد كبير عن هويتها الزيدية وتبنت مواقف إسلامية سائدة فيما يخص السلطة والحكم.

ويتناول الفصل الثالث بتفصيل آراء الشوكاني الفقهية والتربوية. وقد صنَّفتُه ضمن عدة أنواع من التراث الفكري المميز، على المستوى المحلي الخاص والإسلامي العام، لكن هذا الفصل يوضح أن أي استنتاج خاص من هذه المصادر يصنّفه ضمن معسكر علماء الحديث السنيين. ويلقي الفصل ضوءًا على رؤية الشوكاني المميّزة للنظام الاجتماعي، من خلال نظامي التفسير والتعليم اللذين صاغهما بهدف تخريج مجتهدين على نحو متواصل، يستطيعون تسيير إدارة القضاء في نظام الحكم الإسلامي المثالي كما يراه.

ويحدد الفصل الرابع كيف طبّق الشوكاني هذه الرؤية عند توليه منصب قاضي القضاة. فقد عيّن قضاة يحملون أفكارًا مشابهة لآرائه في مناصب القضاء، وسعى لإصلاح المجتمع اليمني. ويعرض الفصل مثالين على مشروعه للإصلاح: الأول بذلُ الشوكاني محاولات متكررة لطرد اليهود من اليمن، وجادل بعد إخفاق الطرد مطالبًا بفرض قيود عليهم، والثاني إدانته الاعتقاد في الأولياء ولعادة زيارة قبورهم، وهو ملمح بارز من ملامح المناطق الشافعية.

أما الفصل الخامس فهو أحد فصلين يتناولان الصدام الذي حدث بين الزيدية وعلماء الحديث السنيين نتيجة قوة علماء الحديث المستندة إلى الإمامة. وقد ركّزت المناوشات في الأساس على النزاع حول ما إذا كان يحق للمسلم أن يلعن بعض صحابة النبي، وبالتحديد أولئك الذين لم يقفوا إلى جانب علي بن أبي طالب ليتولى الخلافة. وعَرَض الفصل تاريخ العقائد المتصلة بهذه المسألة والمؤلف الذي كتبه الشوكاني لإثبات أن المذهب الزيدي يرفض لعن أي من الصحابة.

ويستعرض الفصل السادس ردًا قادحًا كتبه زيدي متشدد على مؤلف الشوكاني وما نتج عن الصدام بين الشوكاني ومنتقديه الزيديين المتشددين من اضطراب سياسي واجتماعي.

ويتتبع الفصل السابع تراث الشوكاني حتى الفترة الحديثة، ويبيّن كيف واصل تلاميذه وأتباعه المتأخرون إحياء آرائه حتى يومنا هذا. ويبيّن هذا الفصل كيف واصل الأئمة من آل حميد الدين، الذين حكموا اليمن بعد الخروج التركي من سنة 1918 حتى 1962م، كثيرًا من أشكال قاسمية للحكم بدأها الشوكاني. وربما كان الأهم أن هؤلاء الأئمة أدركوا جاذبية الشوكاني بين المسلمين خارج اليمن، وإمكان تقديم مقالاته باعتبارها نوعًا زيديًا من السنة، ومن ثم جعل الزيدية تبدو أكثر قربًا من غالبية المسلمين. وقد اتبع النظام الجمهوري الذي يحكم

اليمن منذ 1962م فيما يخص الشوكاني بعض مسارات بدأها الأئمة الذين انقلبت الجمهورية عليهم، لكن النظام الجمهوري زاد على ذلك بإعطاء الشوكاني وضعًا رمزيًا لأسباب شَرَحها هذا الفصل.

الدراسات اليمنية

لم يُدرَس تاريخ اليمن بعد بما فيه الكفاية، سواء التاريخ السياسي أم الاجتماعي أم الفكري، وبخاصة خلال الفترة القاسمية. وما تزال أغلب المصادر الأساسية موزعة في مكتبات عامة وخاصة لم تحقق بعد وتطبع، ولذلك يصعب الوصول إلى كثير منها. وتقتصر المؤلفات الموجودة، سواء كتبها غربيون أم عرب، على تاريخ الحوادث، أي إنها حوليات تعرض بشكل فضفاض حقائق عن الملوك والمعارك وفترات القحط وحدوث الزلازل، وتقلبات النقود، إلخ.. ولم تنفتح اليمن أمام الباحثين إلا منذ عقد السبعينيات من القرن العشرين بعد انتهاء الحرب الأهلية التي استمرت خلال الستينيات. وقد أُنجِزَت مؤخرًا دراسات كتبها في الأساس أنثروبولوجيون، بعضهم مثل بول دريش وميسيك يتمتعون بحساسية تاريخية ووثائقية قوية. لكن مازال على المؤرخين أن يهتموا بتاريخ اليمن منذ القرن السابع عشر. وآمل أن يقدّم هذا الكتاب ورقة طريق أولية عن تاريخ اليمن السياسي والديني.

الفصل الأول

السلطة المستندة إلى جاذبية شخصية قوية
الإمامة القاسمية في القرن السابع عشر

شهدت الدولة القاسمية في نهاية القرن الثامن عشر تحولين منفصلين: الأول إعطاء السلطة الإمامية طابعًا مؤسسيًا من خلال عادات وأعراف وبنى إدارية اتخذت كلها طابعًا رسميًا. ونمت أشكال الحكم الأبوي لتحل محل نظام حكم اعتمدت فيه السلطة على جاذبية شخصية الإمام القوية باعتباره تجسيدًا للمثل الأعلى الزيدي ومنبثقًا منه. وكان التحول الثاني الابتعاد التدريجي في العقيدة عن الزيدية في صيغتها الهادوية للاقتراب من السنة. وبحلول القرن الثامن عشر تبنّت الإمامة علماء الحديث مثل الشوكاني ورعتهم في حين فقد العلماء الهادويون الحظوة، وبخاصة الأقوياء منهم.

ومع أن العوامل التي فرضت هذين التحولين قد لا تكون متماثلة بالضرورة، فإن هذين التحولين ليسا منفصلين تمامًا عن بعضهما بعضًا. الرتابة قد أصابت سلطة الإمامة جزئيًا لأن الأئمة لم يرتفعوا إلى مستوى المثل الأعلى الذي اشترطته مقالات المذهب الهادوي. فأصبح الحاكمون أشبه بالسلاطين وأقل شبهًا بالأئمة. وربما جاء التحول المذهبي إلى الأخذ بآراء السنة نتيجة زيادة التفاعل بين الزيديين والسنيين الشافعيين الذين يمثلون غالبية رعايا الأراضي التي حكمها الأئمة. وعلى عكس الزيدية الهادوية، تقر مقالات السنة تولي رجال غير مثاليين للحكم، وتحرّم العصيان أو الخروج على ولي الأمر. كما تركّزت قاعدة الموارد المالية للإمامة، بصورة

أساسية، في المناطق الشافعية والتجارة في المحيط الهندي والبحر الأحمر، حيث انتشار الزيدية التقليدية محدود.

ويهدف هذا الفصل لتبيان ما كان عليه الأئمة القاسميون في القرن السابع عشر، ومقارنتهم بأئمة القرن الثامن عشر، ومن ثم إلقاء الضوء على أول تحول ذُكر آنفًا. فحتى بداية القرن الثامن عشر، كان علماء الحديث مثل الشوكاني أقلية صغيرة ممن ولدوا في بيئة زيدية، لكنهم أصبحوا في نهاية هذا القرن كثيرين ولهم دور أقوى في تحديد العقيدة الدينية من خلال البنى القضائية والدينية للدولة.

نموذج الإمام الزيدي

كان الإمام في تاريخ الزيدية قبل القاسميين، بوصفه عالمًا ورعًا شجاعًا وقائدًا عسكريًا فعليًا، مركز السلطة السياسية. وكان أكثر الدعم الذي يستطيع الحصول عليه، سواء من القبائل أم من العلماء، يعتمد على هذه الشروط. ويوضح ذلك السِّيَر والتراجم تمامًا. وبالطبع كان النموذج التقليدي الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، أول إمام زيدي في اليمن. وتكشف إحدى قصائده أسس دعواه أنه إمام يجسد طبيعة مؤسسة الإمامة:

الخيل تشهد لي وكل مُثقف ... بالصبر والإبلاء والإقدام
حقًا ويشهدُ ذو الفقار بأنني ... أرويت حدَّيه بدم طُغام
نهلًا وعلًا في المواقف كلها ... طلبًا بثأر الدين والإسلام
حتى تذكر ذو الفقار مواقفًا ... من ذي المعالي السيد القمقام
جدي عليّ ذي الفضائل والنُّهى ... سيف الإله وكاسر الأصنام
صنو الرسول وخير من وطىء الثرى ... بعد النبي إمام كل إمام[1]

(1) علي بن محمد العلوي، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، تحقيق سهيل زكّار، بيروت، دار الفكر، 1981، ص 223 ـ 224. وقد ترجم A. B. R. D. Eagle in **Ghayat al-Amani and the Life and Times of Al-Hado Yahya b. al-Husayn**, M. Litt. Thesis, University of Durhan, 1990, p. p.

وبالإضافة إلى وصف السيرة لحملات الهادي العسكرية، فإنها تشرح طبيعة حكمه، مؤكدة على الأخص تواضعه وورعه. فعلى سبيل المثال، تروي أنه كان يرحب بمن قابلهم، بصرف النظر عن أعمارهم أو طبقتهم الاجتماعية أو أصلهم، ويستمع بنفسه لشكاوى المرأة العاجز والذميين، ويسهر على رعايتهم. كما تقول إن الهادي، بسبب ورعه، رفض أن يستفيد من الزكاة التي جمعت في اليمن، وبذل الجهد ليتأكد من أن رجاله لم يرتكبوا مخالفات مالية أو يمارسوا سوء الإدارة. ويمنع الفقه الإسلامي السادة من الاستفادة من أموال الزكاة بسبب الإحساس بأنها ستلوثهم[1]. وتنعكس الاستقامة في رواية عن أحد جباة الهادي للزكاة، هو محمد بن سليمان، الذي جاء إليه بصُرَّة مليئة بالدنانير والدراهم من الزكاة وسأله أن يحفظها في مكان أمين تحت السرير. وحين اكتشف الهادي محتوى الصرة قال بسرعة: أبعده عني... والله لو أنني اضطررت إلى ما يُجبى من صدقاتكم وأعشاركم ثم وجدت الميتة لأكلت من الميتة ولا آكل مما جُمِع من الصدقة أو العشور شيئًا[2].

ويمكن العودة إلى ملخص مذهبي للشروط الواجب توفرها في الإمام الزيدي في مؤلف فقهي لإمام من أتباع الهادي في منطقة بحر قزوين، هو الناطق بالحق أبو طالب (توفي سنة 424هـ/ 1033م)، الذي قال:

«الإمام الذي يلزم المسلمين طاعته يجب أن يكون بعد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ من ذرية رسول الله ﷺ،

(1) انظر: Wilferd Madelung, The Hashimiyyat of al-Kumayt and Shiism, **Studia Islamica** 70, 1989, 24-6.
يعتبر الاستفادة الشخصية من الزكاة تلوثًا بسبب النظر إلى الزكاة باعتبارها «من أوساخ الناس»، لأن المسلمين يطهرون أنفسهم بدفع الزكاة كفريضة دينية. ويعد ما إذا كان يحق للسادة الاستفادة الشخصية من الزكاة موضوع خلاف في تاريخ اليمن. ومن الواضح أن إنكار الأئمة الورعين لهذه الاستفادة عادة شائعة.

(2) العلوي، سيرة الهادي، ص61.

وذريته هم الحسن والحسين... ويجب أن يكون عالمًا بما يحتاج إلى معرفته من أصول الدين وفروعه، والمراد بهذا أن يكون مع علمه بأصول الدين من أهل الاجتهاد في الفروع. ويجب أن يكون ورعًا تقيًا، والمراد به أن يكون مؤديًا للواجبات، كافًّا عن المحرمات، عدلًا مرضيًا في طريقته. ويجب أن يكون شجاعًا سائسًا، والمراد به أن يكون له من ثبات القلب والعلم بتدبير الحرب وسياسة الجمهور ما يصلح معه أن يكون مُدبِّرًا للجيوش، وزعيمهم في الحروب، مستقلًا بتدبير أمر الرعية. ويجب أن يكون سخيًا، والمراد بذلك أن يكون سخيًا بوضع الحقوق في مواضعها، فلا يشح ببذل الأموال في الجهات التي تقتضي مصالح المسلمين ببذلها فيها، ولا يمنع شيئًا منها. فإذا اجتمعت فيه هذه الخصال يصلح للإمامة. فإذا باين الظالمين، وترشح للقيام بما يقوم به في أمر الإمامة، ودعا إلى نصرته ومبايعته لينهض بذلك على الوجه الذي يمكن، فقد انعقدت إمامته ولزم المسلمين أن يبايعوه ويطيعوه فيما يلزم المأموم طاعته للإمام فيه».

ويشرح الناطق بالحق أبوطالب التزامات الإمام وواجباته حينما يتولى الحكم، على النحو التالي:

«يجب على الإمام أن يسير في الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنصاف للمظلوم من الظالم، وإقامة الحدود على من وجبت عليه من شريف أو دني، قريب الرحم أو بعيدها، وأن يشتد غضبه على من يعصي الله ولو كان أباه أو ابنه أو غيرهما من قريب أو بعيد. وعليه أن يأخذ أموال الله من كل من وجبت عليه ويضعها في مواضعها غير حائف ولا مُحاب، وأن يحكم في رعيته بأحكام الله سبحانه ويعدل في الحكم ويساوي بينهم في قسم الفيء... وأن يقرب أهل الدين والفضل ويتعاهد أهل المسكنة والفقر ويعينهم ويعلمهم ما يحتاجون إليه في الدين، وأن

يسهل حجابه على رعيته ولا يحتجب عنهم احتجابًا يؤدي إلى الإضرار بهم في مصالحهم»[1].

ويُتوقع من الأئمة التمسك بهذا المثال في الاستقامة والتواضع والشخصية القوية الجذَّابة. ورُوي أن بعضهم بلغوا ذلك. فعلى سبيل المثال، قيل إن الإمام القاسم بن علي العياني (توفي سنة 393هـ/ 1003م) مات دون أن يترك لورثته دينارًا أو درهمًا، ما عدا أسلحته وثيابه وقطيع من الأنعام، كلها لم تسدد ديونه[2]. كما قيل إن إمامًا آخر هو المطهّر بن يحيى المرتضى (توفي سنة 697هـ/ 1298م) كان يأكل خشن الطعام ويرتدي خشن الثياب. وكان يذهب مع تلاميذه، بعد تدريسهم، لجمع الحطب، ويحمل بعضه على ظهره[3].

ومثال آخر على إمام زيدي يتفق مع المثال التقليدي هو الناصر محمد صلاح الدين (توفي سنة 793هـ/ 1390م) الذي تولى الحكم حين أصيب والده المهدي علي بن محمد [توفي سنة 773هـ/ 1371م] بالفالج مما أفقده الأهلية و«سقط عنه التكليف». فبعد وفاة والده المريض بسنة «دعا الناصر إلى نفسه»، واجتمع بالعلماء ودعاهم لمبايعته بالإمامة. واجتمع معه ألف وثلاثمائة عالم اختبروه «وأجمع رأيهم على تقليده». وجاء إعلان العلماء أن الناصر كامل لأنهم وجدوا أن جميع الشروط التي يشترطها المذهب الهادوي متوفرة فيه. وعادة ما يقال إنها أربعة عشر شرطًا. لكن الاعتراف بها لم يكن في ذاته عاملًا في تثبيت إمامة أي إمام. فوفقًا للرأي الهادوي، يصبح القائم إمامًا بفعل وعيه الشخصي، أو كما قال ميسيك: المقصود

(1) الناطق بالحق يحيى بن الحسين الهاروني، كتاب التحرير، تحقيق محمد عزّان، ج2، صنعاء، مكتبة بدر، 1997، ج2، ص653 ـ 655، و **Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen**, Strassburg: Karl J. Trubner, 1912, pp.104-5.

(2) محمد بن محمد زبارة، أئمة اليمن، تعز، مطبعة الناصر الناصرية، 1952، ص82.

(3) المصدر نفسه، ص198.

بالإمام رجل، حين يتم الاعتراف بخصاله النموذجية وربما بدفع أصحابه له، يقوم ويعلن دعوته بنشاط وقد يستخدم العنف ليؤكد دعوته كي يكون إمامًا»[1]. وتؤكد الحوليات الزيدية والتراجم الصفات الشخصية للأئمة، وعلى الأخص علمهم وورعهم واستقامتهم وشجاعتهم. مثلًا، كان أحد أنصار الناصر معاصرًا له ويصفه بأنه أحرز في العلوم رتبة أعلى من الاجتهاد، كما يتضح جزئيًا في مؤلفاته الكثيرة[2]. كما يخبرنا أن العادة اليومية للناصر أن يقضي ثلثي الليل على الأقل في الصلاة، وعند الصبح يصلي النوافل، يتبعها بالصلاة المفروضة، ثم يجلس مستقبلًا القبلة ليدعو الله ويرتّل القرآن. وعند شروق الشمس يباشر البت في أمور المسلمين وفي أمور الدين الأخرى، وتشمل دراسة علوم الدين. وعند الزوال يصلي النوافل يتبعها بأداء الفريضة. ثم ينظر في «مصالح الإسلام» و«سد الثغور» والإجابة على المراسلات التي تصله. ثم يصلي ما تبقى من الصلوات في أوقاتها، ويواصل البت في شؤون «الجهاد» وشؤون المؤمنين. وينام بعد حلول الليل ولكن لوقت قصير وينهض ليواصل المشوار المعتاد نفسه. وقد كان الناصر محاربًا هزم الرسوليين في زبيد سنة 777هـ/ 1376م وأسر فيما بعد قائدهم[3]. ووفقًا للشوكاني، حارب الإسماعيليين أيضًا [ويسميهم الزيديون الباطنية ويعدونهم خارجين عن الإسلام

(1) Messick, **Calligraphic State**, p.38

(2) للناصر تعليق على أحد مؤلفات الزمخشري تناول فيه الجوانب اللغوية للمؤلِّف. انظر زبارة، **أئمة اليمن**، ص261 ـ 262 حيث أورد اقتباسًا من كتاب الهادي بن إبراهيم الوزير: «كاشف الغمة في الذب عن سيرة إمام الأمة». ويقول الحبشي إن مؤلفات الناصر لم تعد موجودة: انظر عبد الله محمد الحبشي، **مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ص577 ـ 578. ويلاحظ أن الناصر يؤكد على العودة إلى مجاميع الحديث السنية، وبالتحديد الصحيحين. وقد أثيرت مسألة شروط الإمام بعد وفاة الناصر حين ادّعى ابنه المنصور علي بن محمد الإمامة على الرغم من أنه أقل كفاءة في العلوم الإسلامية من منافسه المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (توفي سنة 840هـ/ 1436م)، المعروف بمؤلفاته الكثيرة. ولم يصبح المنصور إمامًا إلا بعد أن هزم منافسه في المعركة. انظر زبارة، **أئمة اليمن**، ص280 ـ 282، البدر، ج1، ص487.

(3) انظر الحبشي، **مصادر الفكر**، ص577.

الصحيح]، ودمر أسسهم، وسفك دمهم، واستولى على ممتلكاتهم[1]. وينسب المصدر الثاني، «أنباء الزمن» ليحيى بن الحسين، إلى الناصر بناء «مطاهير» الجامع الكبير في صنعاء وتوفير «الفراش» له. ويضيف «أنباء الزمن» أنه كان يخرج في بعض الليالي مع أصحابه لتفقد أحوال الرعية وإذا وجد من يستحق تطبيق الحد نفذه عليه[2].

ولعل الصورة المستمدّة من المصادر الزيدية، عن إمام مثل الناصر تزعم بلوغه النموذج الأعلى، والمُبَالَغ فيها جزئيًا وإن كانت مركزية في وصف هذه المصادر لدعوته، تعرض شخصية الإمام التي تعتمد عليها شرعيته وفعاليته. ولا ينبغي فهم البُنَى السياسية التي أقاموها بمفردات الدولة، فقد كانت «دعوة» اعتمدت حظوظها في النجاح على حظوظ الإمام نفسه. وأحيانًا تختفي هذه الدعوة بالسرعة التي ظهرت بها، مثلًا إذا افتقد الإمام أحد بالشروط، أو إذا نافسه بنجاح مرشح أكفأ منه. وفي حال الناصر، يمكن القول إن الحفاظ على الإسلام والدفاع عنه قد تحقق من خلال ورعه وعلمه وشجاعته. وتمّ فرض الشريعة بيقظته الشخصية التي يجسدها خروجه ليلًا لتفقد الرعية. تؤكد هذه الصورة صفة الإمام كشخص ولا ذكر هنا لأجهزة الدولة. وعلى سبيل المثال، لا يوجد ذكر للمواكب الرسمية والمراسيم والحاشية من حرس وموظفين في إدارة الدولة وتنفيذ أوامرها، ولا شعارات أو رموز للسيادة. ويوجد ذكر لقضاة الإمام في المناطق المختلفة من اليمن وفي المدن الصغيرة، لكن نفوذهم اعتمد على ورعهم وعلمهم قدر اعتماده على علاقتهم بالإمام[3].

(1) البدر، ج2، ص 226.

(2) ذكره زبارة في **أئمة اليمن**، ح، 262 ـ 263.

(3) أبرز مثال يخص أحد ممثلي الناصر، وهو عبد الله بن الحسن الدواري (توفي سنة 800هـ/ 1397) الذي كان مقيمًا في صعدة، كان أحد أبرز رجال العلم في أيامه ويكنّى بـ«سلطان العلماء». وكان وزن اعترافه بإمامة الناصر وابنه المنصور أكبر من وزن اعتراف أي عالم آخر من حيث منح الشرعية لتوليهما الحكم كإمامين.

وقد كانت مؤسسة الإمامة في جوهرها غير مستقرة. إذ حاول أبناء عدد من الأئمة البارزين وأحفادهم تأسيس أسرات حاكمة محلية، ورفضوا الاعتراف بدعوة أئمة آخرين. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك أحفاد الهادي الذين اتخذوا من صعدة قاعدة لهم وقاوموا دعوة الإمام القاسم بن علي العياني. وبالمقابل، اتخذ أبناء العياني من شهارة قاعدة لهم وحاولوا منها قيادة الزيدية[1]. ويقدّم بنو حمزة، أبناء الإمام المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م)، مثالًا آخر على نشأة أسر حاكمة محلية باتخاذهم ظفار الظاهر قاعدة لهم[2] وواصلوا من هناك سك النقود باسم والدهم المتوفى، متخذين لقب أمير ومحتسب مع الامتناع عن الدعوة إلى إمامتهم[3]. وفي الوقت نفسه أسس آل شرف الدين أسرة حاكمة محلية أخرى في كوكبان وما حولها. وكان المؤسس لهذه الأسرة الإمام المتوكل يحيى شرف الدين (توفي سنة 965هـ/ 1557م) الذي قاد باسم الشرعية الزيدية حملة عسكرية عنيفة على المماليك الشركس، وفيما بعد على العثمانيين.[4] إلا أن أحدًا من هذه الأسرة الحاكمة المحلية لم ينجح في تشييد بُنى حُكمِه أو أن يعطيها أشكالًا دائمة متينة.

ويوضح مثال الأئمة من آل شرف الدين، ومن القاسميين فيما بعد، أن الزيدية دعوة معارِضة. لأنها تكون أكثر فعالية حين تركز اهتمامها على مقاومة عدو خارجي على خلاف مذهبي مع عقائد الزيدية. فقد جاء العثمانيون إلى اليمن ليخلفوا المماليك ويحدوا من نفوذ البرتغاليين في البحر

(1) انظر: مفرّج بن أحمد الربعي، **سيرة الأميرين الشريفين الفاضلين**، تحقيق رضوان السيد وعبد الغني عبد العاطي، بيروت، دار المتخب العربي، 1993م.

(2) انظر: S.M. Stern, Some unrecognized dirhems of the Zaidis of the Yemen, **Numismatic Chronicle** 9, 1949, 180-8; Nicholas Lowick, **The Mansuri and the Mahdawi Dirham in Coinage and History of the Islamic World**, Aldershot Variorum, 1990, art. IV.

(3) زبارة، **أئمة اليمن**، ص143 وما بعدها.

(4) زبارة، المصدر السابق، ص369 وما يليها.

الأحمر والمحيط الهندي. وتقرّب العثمانيون محليًا من الصوفيين اليمنيين الذين رحبوا بهم كما فعل كثير من الشافعيين في اليمن الأسفل[1]، لأن العداء غلب على علاقة الزيدية بالصوفية، على الرغم من أن أئمة مهمّين، مثل المؤيد يحيى بن حمزة، تسامحوا مع بعض مظاهر الزهد عند الصوفية، وكان هناك فترات نشط الصوفيون خلالها في الهضبة الزيدية[2] إلا أن التحالف الذي نشأ بين العثمانيين والصوفيين ولّد رد فعل زيدي، بدأ بالمتوكّل يحيى شرف الدين الذي باشر سياسة اضطهاد منظّم للصوفية.

كما رد الزيديون بشن حملة دحض عنيفة للصوفية وأتباعها. وكان الإمام المنصور القاسم بن محمد (توفي سنة 1029هـ/ 1620م) خصمًا أكثر صخبًا، وصَفَ الصوفيين بأنهم فرقة باطنية تستمد جذورها من المجوس ومن ثم طبق عليهم الاتهام القديم للإسماعيلية بأنهم مؤامرة مزدكية على الإسلام[3]. ويمكن النظر إلى هذه المؤلفات في الجدل باعتبارها جزءًا من حرب متواصلة شنها الزيديون على العثمانيين، استعرت بلا انقطاع بقيادة القاسميين من سنة 1598 حتى سنة 1635م وانتهت بطرد العثمانيين من اليمن. ولم يعد الصوفيون إلى الهضبة حتى القرن الثامن عشر عند قدوم صوفيين مصريين تعلّم عليهم بعض العلماء هناك[4]. وظلت الظاهرة هامشية ونخبوية فلم تتأسس حركة واسعة أو طريقة منظمة.

(1) عبد الله محمد الحبشي، **الصوفية والفقهاء في اليمن**، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1976م، ص52 ـ 53.

(2) Wilferd Madelung, **Zaydi Attitudes to Sufism**, in Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), Islamic Mysticism Contested, Leiden: Brill, 1999, pp.124-44.

(3) المنصور القاسم بن محمد، كتاب **حتف أنف الأفك**، مخطوط، مكتبة السيد محمد بن الحسن العُجري الخاصة في ضحيان، ورقة 1.

(4) انظر: زبارة، **نشر العرف، لنبلاء اليمن بعد الألف**، ج3، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م، ج2، ص230 ـ 231، سيرد فيما بعد بعنوان «نشر»، البدر، ج2، ص285.

أئمة القرن السابع عشر:
قيادة شخصية قوية وحكم قويم

كانت الإمامة القاسمية التي قامت بعد طرد العثمانيين من اليمن سنة 1635م مختلفة في بعض الوجوه عن الإمامة الزيدية قبل ذلك. لأنها لم تعد قوة معارِضة مقتصرة على الهضبة الشمالية في اليمن الأعلى، بل أصبحت قوة توسُّع عنيفة توصّلت معها جميع الزعامات الإقليمية في جنوب شبه الجزير العربية إلى تفاهم. وكانت المرة الأولى في تاريخ اليمن التي نجحت فيها الزيدية في غزو جنوب غرب شبه الجزيرة العربية بكامله من ظفار إلى عسير وادعاء السيادة عليه، وظلت تسيطر عليه خلال حوالي قرن من الزمن[1]. وعلى الرغم من أن سيطرتهم على هذه الأراضي كانت أحيانًا ضعيفة وسيادتهم عليها اسمية، بدت الرسالة التاريخية للزيدية، الهادفة إلى إقامة حكم قويم للأمة بقيادة أحد أهل البيت، ممكنة التحقيق في النهاية، على الأقل في اليمن.

(1) بسط الإمام المتوكل يحيى شرف الدين سيطرته خلال فترة قصيرة على أكثر اليمن، وكذلك فعل ابنه المطهّر في القرن السادس عشر بعد أن استولى السلطان العثماني سليم الأول على مصر، تاركًا المماليك الذين كانوا يحكمون اليمن منقطعين عن قاعدة حكمهم، ضائعين في زبيد من دون وسائل تحقق لهم العودة. واستطاع العثمانيون بعد صعوبات كبيرة وضع نهاية لإمامة شرف الدين حين قدموا إلى اليمن. انظر: **البدر**، ج1، ص278 وما يليها، زبارة، **أئمة اليمن**، ص369 ـ 453.
Richard Blackburn, The Era of Imam Sharaf al-Din Yahya and his Son al-Mutahhar, **Yemen Update** 42, 2000, 4-8, idem, The collapse of Ottoman authority in Yemen, **Die Welt des Islams** 19, 1979, 119-76.

ويمكن العثور على أفضل توضيح للأسس التي أقام الأئمة القاسميون عليها شرعية حكمهم في الحوليات المنفصلة التي تتناول عهود الثلاثة الأئمة الأول، للمؤرخ المطهّر بن محمد الجرموزي (توفي سنة 1077هـ/1667م)[1]. وقد استند إليه بلوكاتش في تناول دور هؤلاء الأئمة في توحيد اليمن في القرن السابع عشر[2]. ويقتبس في هذه الدراسة من مراسلة بين المؤيد بالله محمد بن القاسم (توفي سنة 1054هـ ـ 1644م)، الإمام القاسمي الثاني الذي طرد في النهاية العثمانيين من اليمن سنة 1635م، والقائد العثماني للأحساء علي باشا. حدث هذا التراسل سنة 1630-1631م وعرض فيه كل طرف حججًا حول الشرعية السياسية لنظامه. وقد عاد الزيديون في هذا الزمن من جديد لشن الحرب على العثمانيين الذين وجدوا أنفسهم في وضع يهدد بكارثة، بوقوف مجموع سكان اليمن، الشافعيين والزيديين، ضدهم. ويعود السبب إلى الطبيعة الفاسدة والظالمة لإدارتهم[3]. وعلى ضوء ذلك يمكن النظر إلى رسالة علي باشا باعتبارها محاولة يائسة بذلها العثمانيون لإقناع المؤيد بالتوقف عن شن الحرب عليهم، من خلال عرض دعاوى العثمانيين امتلاك الشرعية والتفاخر بالبسالة العسكرية العثمانية في الوقت نفسه، بغرض تخويف الإمام دون شك. يوجه علي باشا رسالته إلى «محمد، أحد أهل بيت النبي» بادئًا بتوكيد حبه لأحفاد النبي معلنًا أن نيته ليست سوى تقديم النصيحة الصادقة. يقول:

«فغير خفي على علمكم الشريف أنا قد سمعنا ما وقع بينكم وبين الدولة العثمانية والسدّة الخاقانية من الحرب والاختلاف وعدم الائتلاف. وأن محبّكم يشير عليكم بما يراه صوابًا لكم

(1) ما تزال مخطوطة. انظر أيمن فؤاد سيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي**، القاهرة، المركز الفرنسي للآثار الشرقية، 1974م، ص236 ـ 238.
(2) François Blukacz, Le Yémen sous lautorité des imams zaidites au XVIIe siècle: une éphémére unite, **Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée** 67, 1993, 39-51.
(3) انظر: سيد مصطفى سالم، **الفتح العثماني الأول لليمن**، ط3، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، 1977م، ص359 ـ 368.

في الدنيا والدين وبه استقامة أحوال المسلمين، وذلك أن توافقوا هذه الدولة العثمانية وتطيعوا لهم وتنقادوا في طاعتهم وتصلحوا ذات البين بينكم وبينهم. فقد ورد في الحديث: إن الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها. وما يخفاكم ما في الصلح من الخير والانتظام لمصالح المسلمين والإسلام. فقد قال تعالى ﴿وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[1] والقضية في قوله تعالى ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[2] في معنى الكليّة. ومعلومكم حضرة مولانا السلطان قد أقام به الدين وانتظمت به مصالح المؤمنين وهم خدام الحرمين الشريفين. وغير خفي عليكم ما هم ساعون فيه من مقاتلة الكفّار ومنابذة الأشرار، وأن اليمن محل الإيمان كما في الحديث «الإيمان يماني». فلا يليق بكم أن تكونوا سببًا للعدوان وإخراج أهل الإيمان والاطمئنان... وآل عثمان أيّدهم الله ما لهم رغبة إلا في صلاح العباد والبلاد وانتظام المعاش والمعاد. ومعلوم أنهم ما يتركون اليمن. فاللائق بمثلكم من أهل البيت النبوي أن لا تكون سببًا في إيثار الفتن»[3].

لم يكن المؤيد ينوي وقف حرب كان على وشك أن يكسبها. كان العثمانيون قد هزموا، بعد أن فقدوا صنعاء وتعز سنة 1629م، وكان وجودهم في هذا التاريخ مقتصرًا على مدن تهامة. ويفصح رد المؤيد عن الكثير، كما يكشف تصور الزيدية للعثمانيين باعتبارهم خارجين عن الإسلام، ويعرض الحجج التي تجعل «آل البيت» أحق بالحكم من

(1) سورة الأنفال، الآية: 1.
(2) سورة النساء، الآية: 128.
(3) Blukacz, **Le Yémen sous lautorité des imams,** مقتبسًا من كتاب مطهر الجرموزي «**الجوهرة المنيرة في أخبار مولانا وإمامنا المؤيد بالله محمد**»، ورقة 176ب. لمعرفة استخدام العثمانيين للألقاب الدينية على النقود التي يسكّونها انظر: Kenneth MACKENZIE, **Ottoman coins inscribed with a religious title: Numismatics International Bulletin**, 12.7, 1987, 157-9.

العثمانيين. ومع ذلك يعترف للعثمانيين بالحق في مجالهم الخاص. يقول المؤيد في رده على علي باشا ما يلي:

«فنعم، الأمر كما بلغكم مما وقع بيننا وبين من يتعلق بالسلطنة القاهرة أعز الله بها الإسلام، ممن لم يؤد حق الله، ولا حفظ حرمة من حرم الله، ولا غضب يومًا على أهل معاصي الله، بل أباح الفجور، وارتكب الشرور، وشرب المسكرات شائعًا ظاهرًا، وأفشى المقبحات في أمة محمدﷺ وفي جوار مساجدها... وأنكر ما أوجب لأهل بيت نبيهﷺ من التعظيم والائتمام بإمامتهم والتقديم والتمسك بهم كما أمر الله سبحانه على لسان نبيّه الكريم... [وقد رفضوا] وضع أيديهم مع أيدينا على ذلك، وعلى إقامة القسط وعمارة العدل ورفع الظلم ومحص المعاصي وإقامة الحدود والأخذ على أيدي الأشرار... ولما لم ينزعوا [أي العثمانيون] عن الغي عن غاية، ولا رعوا ما أوجب الله له الرعاية، لم نزل ندفعهم بالتي هي أحسن... ونذكرهم الله واليوم الآخر وما افترض من الطاعة له ولرسوله ولأولي الأمر من أهل بيته الأطاهر في قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1] حتى انتهى بنا نهيهم في الله إلى من حملته الشهوات على نقض العقود ونكث العهود، وأن لا يرقب في مؤمن إلًا ولا ذمة، ولا تأخذه لمسلم رأفة ولا رحمة. فكررنا إليه الإعذار حتى طال على المسلمين الانتظار وهو لا يزداد إلا عتوة ولا يأوي من الحق إلى ربوة. فلما لم نجد عن أمر الله بدًّا استعنا بالله وتوكلنا على الله، وبذلنا في فريضة الجهاد جهدًا، امتثالًا لقول الله عز وجل ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾»[2].

(1) سورة النساء، الآية: 59.
(2) سورة البقرة، الآية: 193. Blukacz, **Le Yémen sous lautorité des imams,** 42-3 مقتبسًا ذلك من الجرموزي، **الجوهرة المنيرة**، ورقة 178 ـ 179أ. وقد انتقد الأئمة من بيت حميد الدين في القرن العشرين العثمانيين بمفردات مماثلة، وبالتحديد بالقول إن =

توضح ألفاظ هذا الرد أن الدعوة الزيدية القاسمية معنية بالشرعية الإسلامية الشاملة، وأن الزيديين يمتلكون القدرة على حكم العالم الإسلامي، ويستطيعون تبرير ذلك بشروط مذهبية وعقيدية مستمدة من إمامهم الأول في اليمن.

وتنعكس روح اندفاع الأئمة القاسميين الأول في عدد من الدراسات الأخرى. وأولاها عدد من رسائل كتبها أئمة قاسميون وكذلك أئمة من بيت حميد الدين، حققها سيد مصطفى سالم وصدرت في طبعة وعليها حواشٍ. ويلاحظ سالم أن رسائل القاسميين الأول (أي المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل) ذات لهجة ناصحة محذِّرة تطالب بتطبيق شريعة الله، وتؤكد على دور الأئمة الخاص باعتبارهم من آل البيت، وأهمية طاعتهم[1]. كما امتنعوا عن منح امتيازات مالية في مقابل الولاء، بل إنهم على الأقل في الرسائل التي نشرها سالم يميلون نحو تحرير استلام بما يسلِّم إليهم ممثلوهم أو أفراد يتراسلون معهم من ضرائب.

وبوصول الحكم القاسمي إلى السهل الساحلي وإلى اليمن الأسفل[2]

= العثمانيين يخالفون الشريعة الإسلامية بشربهم للخمر، وممارسة اللواط، والسماح بالدعارة. انظر: Hans Kruse, Takfir und Gihad bei den Zaiditen des Jamen, Die **Welt des Islams** 13-14, 1984, 437-57.

(1) سيد مصطفى سالم، **وثائق يمنية**، ط2، القاهرة، المطبعة الفنية، 1985م، ص29، 43 ـ 54، 73 ـ 77. وتتناول محتويات الرسائل التي حققها سالم وأصدرها مسائل مثل تعيين أشخاص في وظائف، ومنح امتيازات لبعض العائلات التي ناصرت القاسميين في الحرب على العثمانيين، وحل بعض الخلافات الفقهية، بالإضافة إلى مسائل أخرى.

(2) ينعكس التحرك نحو هذه المناطق من خلال المدن الصغيرة التي اختار الأئمة أن يتخذوها قاعدة لهم. فقد انطلقت الدعوة في البداية من قرية شهارة الصغيرة المحصّنة وظلت عاصمة حتى اختار المتوكّل إسماعيل ضوران، وهي قرية في قاع جهران شمال غرب ذمار، لتكون عاصمة له. واختار خلفه المهدي أحمد قرية الغراس، على بعد نحو خمسة عشر ميلًا شمال شرق صنعاء، في حين اختار المؤيد محمد بن المتوكل إسماعيل هجرة معبر، وهي أيضًا في قاع جهران شمال ذمار مباشرة. أما المهدي محمد فقد استقر في المواهب، وهي قرية بناها على بعد ثلاثة أميال شرق ذمار. وسكن الأئمة من بعده في صنعاء التي =

أصبحت الإمامة قوة تجارية إقليمية، وبخاصة بسبب سيطرة الأئمة على تجارة البن والسلع الأخرى مثل الخيول. وشاركت اليمن في شبكة من الأسرات الحاكمة فيما قبل العصر الحديث مثل المغول في الهند، الذين، على سبيل المثال، تراسلوا معهم وتبادلوا الهدايا والبضائع. وكانت طموحات القاسميين كبيرة، كما يبدو من رسائل الأئمة، لكن وسائل تحقيقها ظلت متواضعة بالمقارنة مع إمكانات الإمبراطوريات الأخرى. ويوجد على ذلك مثال متأخر ولكنه دالّ، حين أرسل السلطان العثماني عبد الحميد الأول إلى المتوكل أحمد (توفي سنة 1231هـ/ 1816م) فيلًا صغيرًا مع هدايا أخرى سنة 1229هـ/ 1813م. وبعد ثلاث سنوات أعاد خليفة المتوكل، المهدي عبد الله (توفي سنة 1251هـ/ 1835م) إرسال الفيل إلى محمد علي في مصر قائلًا: إن أرض اليمن الفقيرة لم تستطع تغذيته[1].

وتوضح دراستان أخريان لبلوكاتش Blukacz أيضًا كيف كان القاسميون الأولون ينظرون لأنفسهم باعتبارهم حكامًا زيديين صالحين. ترد أولى التفاصيل في مراسلة بين الإمام المتوكل على الله إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/ 1676م) وإمبراطور المغول أورانجزيب (توفي سنة 1118هـ/ 1707م) خلال السنوات من 1657 إلى 1661م[2]. ويركز جوهر هذه المراسلة على مراهنة المتوكل على اعتراف أورانجزيب به كإمام للأمة وأمير للمؤمنين على أساس أنه إمام من أهل البيت، على أن يعترف المتوكل بأورانجزيب ممثلًا قضائيًا له أو واليًا على الهند. وكان أورانجزيب قد

= ظلت عاصمة حتى خمسينيات القرن التاسع عشر. ويشير هذا الانتقال المتتالي، وجميعه نحو جنوب معقل الأئمة الأصلي في شهارة، إلى أنهم قد انجذبوا نحو عالم يمني شامل اقتصاديًا وسياسيًا.

(1) مؤلف مجهول، حوليات يمانية، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1991م، ص 24، 28، ستذكر فيما بعد بعنوان «حوليات يمانية»، البدر، ج2، 227.

(2) François Blukacz, **Les relations entre le Yémen et L'Inde au XVIIe siècle,** ملخص المراسلات بين الإمام الزيدي المتوكل على الله إسماعيل والسلطان المغولي أورانجزيب، رسالة ميتريز Maitrise جامعة باريس ـ السوربون، باريس الرابعة، سنة 1992م.

انتصر حديثًا على أخيه دارا شيكوه في سلسلة من المعارك للفوز بخلافة والدهما الإمبراطور شاه جاهان (توفي سنة 1076هـ/ 1666م). وأراد أورانجزيب، الذي اتخذ لقب الإمبراطور، اكتساب شرعية دينية لاستيلائه على السلطة، وربما كان لافتًا للاهتمام أنه سعى للحصول على اعتراف القاسميين باعتبارهم من أهل البيت البارزين. ولذلك قبل عرض المتوكل. ومع أن التبادل كان رمزيًا، من الواضح أنه أفاد الجانبين دون أن يترتب عليه إجراءات أخرى يتخذها أي من الجانبين باستثناء تبادل الهدايا في المناسبات، كما حدث حين أرسل المتوكل إسماعيل إلى المغول خيولًا عربية سنة 1075هـ/ 1665م[1]. وتوضح دراسة أخرى لبلوكاتش أن طموحات المتوكل لم تقتصر على محاولاته في الهند، فقد حاول استمالة أشراف مكة وسعى للحصول على اعترافهم بدعاواه الدينية. وتكمن أهمية المراسلة معهم في توضيحها لشعور المتوكل بأنه «أمير المؤمنين». وتكمن أهمية المراسلات في أنها تعكس شعور المتوكل وعرضه لنفسه باعتباره «أمير المؤمنين»[2]. ففي وقت لم يعد هناك لا الأمويون ولا العباسيون ليكبحوا طموح الزيدية السياسي، ومع وجود أسر حاكمة رئيسة تنتسب على نحو جدير بالثقة إلى علي بن أبي طالب - يعد أشراف المغرب استثناء ملحوظًا - أحس القاسميون أنهم ربما استطاعوا تذوق حلاوة نصر ضاع من الزيدية، حتى لو كان كان نصرًا اسميًا.

وكان المثال الآخر على هذه السياسات الدينية محاولة المؤيد محمد، ومن بعده المتوكل إسماعيل، تحويل ملك الحبشة فاسيلاداس (حكم من

(1) Saqi Mustad Khan (sic), Maasir-i- alamgiri (sic), Jadunath Sarkar (trans.), New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986, p.32 إنه تاريخ صادق مستعد خان للإمبراطور أورانجزيب بعنوان معاصيري المجيري.

(2) François Blukacz, **Les relations politiques des imams zaidites du Yémen avec le Hidjaz au XVIIe siècle**, memoire de D.E.A., Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1993.

سنة 1632م حتى سنة 1667م) من النصرانية إلى الإسلام. وكان فاسيلاداس يحاول الحصول على مساعدة الأئمة القاسميين لفتح طريق تجاري جديد في البحر الأحمر عبر بيلول، وبذلك يتجنب ميناء مصوّع الذي كان العثمانيون يسيطرون عليه. ويبدو أن القاسميين كانوا المصدر الوحيد للأسلحة النارية بالنسبة للأحباش في ذلك الوقت. فأرسل فاسيلاداس رسالة إلى المؤيد حول ذلك، ورد المؤيد سنة 1052هـ/ 1643م قائلًا:

«وأورثنا الكتاب والحكمة، وأكرمنا بولادة نبيه محمد خاتم النبيين، فاستخلفناه في أمته كما استخلف إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه وبركاته عليه... وعلينا إذهاب الرجس وأنزل فيما أنزل على جدّنا من التبشير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ وجعل مودتنا لمحمد ﷺ على العالمين أجرًا، ولهم بالجنة بشرى ... فلم يزل منا أهل بيت محمد ﷺ حافظ لدينه ووصيته، وقائم بحق دعوته إلى الأسود والأحمر، وإقامة حجته، شاهر سيف الجهاد في وجه من خالف عن أمره، ناصح به في عباده في سره وجهره»[1].

ولعل المؤيد كان يحاول الإشارة إلى رابطة مشتركة مع فاسيلاداس بإشارته إلى التراث الإبراهيمي المشترك. إلا أن دعواه مستمدة بقوة من مقالات المذهب الزيدي. وبتوكيده على أنه من أبرز أهل بيت النبي ومن ثم قائدًا للأمة، كان ينشر وجهة النظر الزيدية القائلة إن أهل البيت هم الأحق بالسلطة الدينية والزمنية في الإسلام.

ولم يتجاوز الأمر هذا الحد حتى سنة 1057هـ/ 1647م حين وجه فاسيلاداس رسالة أخرى أعاد فيها طرح موضوع طريق التجارة، لكنه في هذه المرة ألمح إلى اهتمامه بالإسلام. وكان المؤيد حينذاك قد مات وتولى

(1) E.J. Van Donzel, **A Yemenite Embassy to Ethiopia 1647-1649: al-Haymis Sirat al-Habasha, Stuttgart**: Steiner Verlag, 1986, p.49.

المتوكل الإمامة من بعده. وأدى احتمال تحويل نجاشي الحبشة من النصرانية إلى الإسلام إلى دفع المتوكل إلى أن يرسل في السنة نفسها بعثة إلى جوندار، على رأسها القاضي حسن بن أحمد الحيمي (توفي سنة 1070هـ/ 1660م)[1]. إلا أن المحاولتين أخفقتا. إذ لم يكن الملك الحبشي يرغب على نحو جدي في التحوّل إلى الإسلام، كما اكتشف الحيمي بعد رحلة مضنية، ولا كان اليمنيون في ذلك الظرف مهتمين بمعاداة العثمانيين من خلال مساعدة النجاشي[2].

(1) Van Donzel, **A Yemenite embassy**, pp.52-3.

(2) Mordechai Abir, **Ethiopia and the Red Sea**, London, Frank Cass, 1980, p.226, fn.36.

رجال قلم وسيف

اشتهر أول خمسة أئمة قاسميين (تواصلت دعوتهم من سنة 1598 حتى سنة 1686م) بأنهم رجال قلم وسيف. تشهد مؤلفاتهم على امتلاك ناصية القلم. وقد أعدّ عبد الله الحبشي قائمة مؤلفات لكل إمام زيدي، فذكر عناوين واحد وأربعين مؤلفًا للقاسم بن محمد، وثلاثة عشر مؤلفًا للمؤيد محمد وثلاثة عشر مؤلفًا للمتوكل. وأغلبها في الفقه وعلم الكلام وأصول الفقه[1]. ويبدو أن الإمام الرابع المهدي أحمد بن الحسن لم يكتب شيئًا مع أنه كان إمامًا هادويًا متشددًا من الأئمة القاسميين الأول. وكتب الإمام الخامس المؤيد محمد بن إسماعيل (توفي سنة 1097هـ/ 1686م) أربعة مؤلفات. ورُوِي أن هذا الإمام «لم يأكل إلا من عمل يده»[2]. ويعطي الشوكاني في الترجمة التي كتبها عن هذا الإمام وصفًا يذكّر بأئمة الزيدية المبكرين حيث يقول:

«وكان من أولياء الله، ومن أعدل الخلفاء. لم يسمع عنه الجور

(1) عبد الله محمد الحبشي، **مؤلفات حكام اليمن**، Elke Nieworhner-Eberhard (ed.), Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979, pp.126-43.

وقد بين ترييني .Traini في دراسته للتراجم الزيدية أن هذه الفترة، أي القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، من أكثر الفترات إنتاجًا من حيث المعلومات، وتأتي في المرتبة الثانية فقط بعد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. انظر:

Renato Traini, **Sources Biographiques des Zaidites**, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp.xii-xiii.

(2) عبد الواسع بن يحيى الواسعي، **تاريخ اليمن**، نسخة مصورة من طبعة سنة 1367هـ/ 1948م، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1991م، ص230.

في شيء من أموره. وكان كثير العبادة، كثير البكاء، دائم الخشية لله، لا يأكل إلا من نذور تصل اليه بعد أن يعلم أنها من جهة تحل له، ولا يتناول شيئًا من بيوت الاموال. ومجلسه معمور بالعلماء والصالحين وقراءة العلم وتلاوة القرآن . . . وقد صار عدله في الرعية مثلًا مضروبًا. وكان أهل عصره يبكونه فيقولون أبو عافية لأنه لا يضر أحدًا منهم في مال ولا بدن، بل قد يحتاج في بعض الاوقات لنائبة من نوائبه فيسأل أهل الثروة من التجار وأموالهم متوفرة أن يقرضوه فلا يفعلون لأنهم لا يخافون في الحال ولا في المستقبل»[1].

وتتناقص على نحو مثير القوائم التي وضعها الحبشي عن مؤلفات حكام اليمن حين تصل إلى المهدي صاحب المواهب (توفي سنة 1130هـ/ 1718م) الذي كتب مؤلفًا واحدًا وصفه الشوكاني بأنه غير مفهوم وخال من العلم[2].

جمع الأئمة القاسميون المبكرون بين القدرات العسكرية والعلمية. وقد شرح عدد من المؤلفات مآثرهم العسكرية، ولعبت الصراعات داخل الأسرة القاسمية دورًا في إضعاف قوة سيطرتهم على اليمن في النهاية[3]. وتصف التواريخ أبناء القاسم بأنهم موهوبون على نحو استثنائي، واعتبرت الأجيال اللاحقة من الزيدية في اليمن حياتهم قدوة لتطابقها مع الشروط

(1) البدر، ج2، ص139 ـ 140.
(2) البدر، ج2، ص98، الحبشي، **مؤلفات**، ص145 ـ 146.
(3) سالم، **الفتح العثماني الأول**، ص354 ـ 411.

Abd Allah Hamid al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia during the Zaydi imamate of Al al-Qasim, 1626-1732**, D. Phil. Thesis, University of Edinburgh, 1973, pp.19-122; Tritton, **The rise of the Imams of Sanaa**, Oxford University Press, 1925; R. B. Serjeant, The post medieval and modern history of Sanaa and the Yemen, ca. 953-1382/1515-1962, in Sanaa: **An Arabian Islamic City**, London, **World of Islam Festival Trust**, 1983, pp.71-81.

المنصوص عليها في كتب الفقه. ويقدم الحسين بن القاسم (توفي سنة 1050هـ/ 1640م) مثالًا حسنًا على ذلك، إذ كان مثل أخيه الحسن (توفي سنة 1048هـ/ 1639م) قائدًا كبيرًا لجيوش الزيدية التي طردت العثمانيين.

وفي كل الأحوال، كان الحسين شخصية بارزة لأنه كان عالمًا من الدرجة الأولى وقائدًا عسكريًا كبيرًا. ويعد مؤلفه المكون من جزأين في أصول الفقه بعنوان «هداية العقول إلى غاية السؤل»، والذي نشر مؤخرًا، من أفضل المؤلفات الزيدية في هذا الفن، وتجري العودة إليه وتدريسه[1]. ويصفه الشوكاني مستندًا إلى ما جاء في ترجمته في «مطلع البدور» قائلًا:

«فهو ألفه وهو يقود الجيوش ويحاصر الأتراك في كل موطن ويضايقهم ويوردهم المهالك ويشن عليهم الغارات، وله معهم ملاحم تذهل المشاهد لبعضها عن النظر في كتاب من كتب العلم، فكيف به رحمه الله وهو قائد الجيوش وأمير العساكر والمرجوع إليه. . . فيما دق وجل من أمر الجهاد. . . يوجد تكدر الذهن وتشوشه نسيان المحفوظات فضلًا عن تصنيف الدقائق وتحرير الحقائق والمزاحمة لعضد الدين والسعد التفتازاني والاستدراك عليهما. . . فما هذه إلا شجاعة تتقاعس عنها الشجعان. . . وقوة جَنان تبهر الألباب، وثبات قدم في العلوم لم يكن لغيره في حساب»[2].

لم يدّع الحسين بن القاسم الإمامة، لكن من المرجح أن شروط

(1) الحسين بن القاسم، **كتاب هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول**، ج2، المكتبة الإسلامية، 1401هـ/ 1981م.
(2) البدر، ج1، ص226 ـ 227، أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **مطلع البدور ومجمع البحور**، مخطوط، جامعة صنعاء الجديدة، صورة، ج2، ص87 ـ 91، سيرد فيما بعد بعنوان «مطلع البدور». والعالمان المذكوران هنا هما المتكلّمان عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي (توفي سنة 756هـ/ 1355م) وسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (توفي سنة 792هـ/ 1390م).

توليها كانت متوفرة فيه. وقد أصبحت سمعته التي يمكن إدراكها من هذا الاقتباس أسطورية، وأنه قد جسد المثل الأعلى الذي بشرت به الدعوة الزيدية. وأصبحت الأعمال البطولية لمعاصريه جزءًا من الوعي التاريخي للزيديين المتأخرين الذي يرجعون إلى هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإمامة ويتحسرون على ما شهدت من انحطاط.

السياسات الدينية لأوائل القاسميين

اتّبع القاسميون الأولون سياسات دينية زيدية متحمسة، وسعوا لجعل الشافعيين في الأراضي التي تغلّبوا عليها يقبلون المذهب الزيدي بعد أن كان العثمانيون قد أقاموا روابط وثيقة مع السكان الشافعيين خلال فترة حكمهم. وهذا ما جعل القاسميين ينظرون إلى هؤلاء الشافعيين باعتبارهم متعاونين مع عدو رأوا أن انتماءه إلى الإسلام في أحسن الحالات ضعيف. وأعطى القاسميون لأنفسهم بذلك مبررات لمواصلة الحرب على المناطق الشافعية حتى بعد طرد العثمانيين. فشنوا حروبًا على حكام لحج، وعدن، وأبين، وعلى مناطق أخرى. وسموا هذه الحروب «جهادًا» مكنهم من حشد مجندين قبليين وفرض ضرائب خاصة لدعم المجهود الحربي[1]. وتحققت أكبر الانتصارات العسكرية في عهد المتوكل إسماعيل الذي أعلن أن الأتراك والشافعيين في اليمن الأسفل «كفار تأويل» (أي إن عقائدهم تستند إلى تفسير غير صحيح للإسلام). يتبنى شافعيو اليمن مقالات أشعرية في علم الكلام يتناقض بعضها مع مقالات المعتزلة التي يتمسك الزيديون بها. وقد اتهم المتوكل الشافعيين بأنهم، على الأخص، «مُجبِرة» و«مشبِّهة»، متبعًا في ذلك تراثًا زيديًّا قديمًا، في حين يعتقد الزيديون أن الإنسان خالق لأفعاله بإرادته، وأن الله منزه عن أن تكون له صفات تشبه صفات الإنسان. وهذا يعني عمليًّا أن الحرب على الشافعيين شرعية وأن أرضهم «دار حرب». كما يعني أن للإمام حق تقدير ما إذا كان ينبغي مصادرة أراضيهم بعد الغزو باعتبارها غنيمة

(1) انظر: نشر، ج3، 98.

حرب أو أرضًا أُخضِعت بالحرب، ومن ثم يمكن الحكم بأنها «خراجية» تفرض عليها ضرائب كبيرة. وبامتلاك المتوكل لهذه السلطة منح الإقطاعات لمن حاربوا معه[1]. وقد ذكر بول دريش أنه يمكن تتبع صعود عدد من العائلات القبلية في الهضبة الشمالية إلى هذه الفترة التي أصبحت فيها تلك العائلات من ملاك الأرض الكبار في اليمن الأسفل والجبال الغربية[2].

ولم يُقِر بعض العلماء سياسات المتوكل وقدموا الحجج على أنها سياسات قسرية لا أساس لها في الشريعة الإسلامية أو في مقالات المذهب الزيدي. ولعل أشهر من اعترضوا على ذلك الهادي بن أحمد الجلال (توفي سنة 1079هـ/ 1668م) وأخوه الحسن بن أحمد الجلال (توفي سنة 1084هـ/ 1673م) والمؤرخ يحيى بن الحسين (توفي سنة 1100هـ/ 1688م)[3]. ودافع المتوكل عن سياساته التي كانت تدعم مواصلة الحرب ورد على نقد يحيى بن الحسين قائلًا:

«وبيان ذلك أن مذهب أهل العدل ـ زاد الله فيهم ـ أن المجبرة والمشبِّهة كفار، وأن الكفار إذا استولوا على أرض ملكوها ولو كانت من أراضي المسلمين وأهل العدل، وأنه يدخل في حكمهم من والاهم واعتزى إليهم ولو كان معتقده يخالف معتقدهم، وأن البلد الذي تظهر فيها كلمة الكفر تصير جوار كفرية ولو سكنها من لا يعتقد الكفر ولا يقول بمقالة أهله. هذه

(1) Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, pp.57-60.

(2) Dresch, **Tribes**, pp.202f.

(3) نشر، ج3، 98 ـ 101، حسين عبد الله العمري ومحمد بن أحمد الجرافي، العلامة والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م، ص436 ـ 443، عبد الله بن علي الوزير، **تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى**، تحقيق محمد جازم، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م، ص145، سيرد فيما بعد بعنوان «طبق الحلوى». Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, pp.60-3. الحبشي، **مصادر الفكر**، ص221.

أصول معلومة عندنا بأدلتها القطعية ومدونة في كتب أئمتنا (تأمَّل) وسلفنا رضوان الله علينا وعليهم لا ينكر ذلك عنهم أحد ممن له أدنى بصيرة ومعرفة بمصنفاتهم»[1].

وأرسل المتوكل علماء هادويين إلى مناطق شافعية مختلفة لتأسيس هجر ونشر المذهب. ونتج عن ذلك كما يبدو تحويل السكان جماعيًا إلى المذهب الهادوي، وبالتحديد في جبل الشرق (آنس)، ومخلاف سماه (عتُمه)، والحدا[2]. ويوجد كذلك مثال آخر على سياسات المتوكل نحو الشافعيين، يتجلى في قرار اعتماد يوم الغدير احتفالًا رسميًا في 18 من ذي الحجة سنة 1073هـ/ 23 تموز/ يوليه 1663م[3]. إذ يعتقد الشيعة بعامة أن النبي بعد أن أدى حجة الوداع في السنة التاسعة للهجرة توقف على طريق عودته إلى المدينة في مكان يقال له «غدير خُم» يوم 18 من ذي الحجة. ويُروى أنه دعا هناك لعلي قائلًا: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»[4]. يستدل الشيعة بهذا الحديث للبرهنة على النص على أن يكون علي خليفة للنبي، ومن ثم يحتفلون بهذا اليوم. وكان أحمد بن الحسن، الذي أصبح فيما بعد خليفة للمتوكل واتخذ لنفسه لقب المهدي لدين الله، أول من استن عادة الاحتفال بهذا اليوم، وهو احتفال تواصل حتى اليوم في اليمن، مثيرًا

(1) **هجر العلم**، ج2، ص 1075 ـ 1076، وهو هنا يقتبس من مؤلف يحيى بن الحسين، بهجة الزمن، حوادث سنة 1058هـ وقد رد المتوكل بهذا الخصوص بعنوان «الجواب المؤيد بالبرهان الصريح»، مخطوط، ميلانو، مكتبة الأمبروزيانا، رقم D244, IX ورقة 115أ ـ 131أ. ولمعرفة الموقف الهادوي الغالب انظر **الأزهار**، ص 323، وعبد الله بن مفتاح، **كتاب المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتّح لكمائم الأزهار**، ج4، وقد أعادت وزارة العدل اليمنية طبعه، القاهرة، مطبعة شركة التمدّن، 1332هـ/ 1914م، ج4، ص571 ـ 572، وهو معروف باسم «شرح الأزهار»، وسيرد فيما بعد بهذا العنوان.

(2) **هجر العلم**، ج3، ص1244، **طبق الحلوى**، ص50 ـ 51.

(3) **طبق الحلوى**، ص185، 314.

(4) Madelung, **The Succession to Muhammad**, Cambridge, Cambridge University Press, p.253.

في الفترة الفاصلة الكثير من نقد علماء الحديث الذين قالوا إن هذا الاحتفال «بدعة» مكروهة بدأها الرافضة [أي الشيعة الغالية][1].

وبعد أن أخضع المتوكل أكثر اليمن الأسفل والجنوب والجنوب الشرقي، حوّل اهتمامه نحو حضرموت حيث أسرة آل الكثيري الحاكمة. وأدرك السلطان الكثيري سنة 1054هـ/ 1635م أن القاسميين قوة يحسب لها حساب بعد أن هزموا العثمانيين، وعرض ولاءه للمؤيد[2]. وفي سنة 1067هـ/ 1656-1657م أرسل المتوكل القاضي حسن بن أحمد الحيمي ممثلًا له إلى حضرموت ليفرض اتفاقًا رسميًا وينظّم تسليم فدية من السلطان بدر بن عبد الله الذي كان حينئذ يحكم هناك تحت سيادة قاسمية اسمية[3]. وقد نص الاتفاق على أن يعلن السلطان البيعة للإمام ويعطي الحيمي سلطات واسعة في إدارة السياسات القضائية والجنائية والضريبية والدينية للسلطنة الكثيرية[4]. إلا أن مكائد السلطان الكثيري دفعت المتوكل سنة 1069هـ/ 1659م للشك في ولائه، فقرر غزو حضرموت وعيَّن ابن أخيه، أحمد بن الحسن، قائدًا للحملة. وفي الطريق، في بير حليمة، حاول أحمد إقناع السلطان منصَّر العولقي، سلطان منطقة العوالق، بالأخذ بصيغة الأذان الزيدي للصلاة، بإضافة عبارة «حيّ على خير العمل»، وهو ما لا تأخذ السنة به[5] لكنه لم ينجح في ذلك. وفي الأخير قاد جيشه إلى وادي

(1) محمد بن علي الأكوع، صفة من تاريخ اليمن الاجتماعي وقصة حياتي (تاريخ الطبع ومكانه غير معروفين)، ص137 ـ 138.
Franck Mermier, **Le Cheikh de la Nuit**, Paris, Sindbad, 1997, pp.49-50; Renaud Detalle, Ghadir and Nushoor in Yemen, Zaydistan votes for Imam Ali, **Yemen Times**, no. 17, 1997, April 28th, 4th May.

(2) Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, pp.36-7. صلاح البكري، تاريخ حضرموت السياسي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1956، ج1، ص103 ـ 110.

(3) طبق الحلوى، ص147.

(4) Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, p.94

(5) Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, p.101.

حضرموت، وهزم قوات الكثيري وفرض المذهب الزيدي، وبخاصة في تريم التي كانت المركز الديني الرئيس. ومنع العزف على شبابة اليراع والضرب على الدف في الحضرة الصوفية للسيد عبد الرحمن السقّاف، وفرض إضافة «حي على خير العمل» في الأذان[1]. كما عيّن القضاة والولاة ممن قبلوا المذهب الزيدي[2].

وعاد الحيمي إلى الهضبة سنة 1070هـ/ 1660م وتدهورت السلطة القاسمية بعد ذلك بسرعة. فلم يبق تحت السيادة القاسمية بحلول سنة 1080هـ/ 1669م سوى ميناء الشحر، ولم يبق للإمام من سلطات سوى تعيين السلاطين من آل الكثيري عند وفاة السلطان[3]. وهو ما أدى إلى التحلل من مقالات المذهب الزيدي في حضرموت. إذ كانت المسافات طويلة بحيث لا تسمح للقاسميين ببسط سلطتهم على حضرموت، بالإضافة إلى انشغال القاسميين بالصراعات الداخلية والتمردات المحلية التي عنت جميعها أن مذهبهم لم يتمكن من النفاذ إلى السكان. وعلى الرغم من فقدان السيطرة القاسمية على حضرموت، يقال إن ذكر الإمام في خطبة الجمعة ظل يتردد لبعض الوقت رمزيًا دون أية قيمة سياسية.

(1) حول تحريم الآلات الموسيقية انظر:
Michael Cook, **Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought**, Cambridge University Press, 2000, p.90 and passim.

(2) Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, pp.109-11.

(3) المصدر نفسه، ص119 ـ 120.

لقاء علماء الزيدية بالشافعية السنيّة

أدى توسع الدولة القاسمية في المناطق السنيّة إلى بلوغ مستويات غير مسبوقة من التفاعل بين المذهبين الزيدي والشافعي. ونتج عن ذلك اكتساب الزيديين وعيًا أكبر بالعالم السنّي الأوسع، وبدأوا دراسة مؤلفات سنية، وبخاصة مجاميع الحديث، بكثافة لم يعرفوها قبل ذلك. بل إن البعض تبنى آراء سنيّة. وانعكس هذا الوعي في كتاب «المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأطياب» (المعروف بطبقات الزيدية الصغرى)، وهو مؤلف مهم في التاريخ كتبه يحيى بن الحسين (توفي سنة 1100هـ/ 1688م)، الذي لاحظنا آنفًا أنه اعترض على سياسات المتوكل القائلة إن الشافعيين «كفار تأويل». ويدعو السنيين في هذا المؤلف لقبول الفقه الزيدي، ويتحسر لأنهم يعدّون الزيديين خارجين على الشريعة بسبب أمور مثل «حي على خير العمل» أو «الضم والرفع» في الصلاة. ويقول، في كل الأحوال، هذه مسائل في الفروع كل مجتهد فيها مصيب، وحتى إذا أخطأ فله أجر واحد[1]. واستند يحيى بن الحسين في دعوته إلى التغلب على الخلافات الفقهية إلى قواعد في أصول الفقه حول الاجتهاد، قصد بها جميعها جعل السنيين يقبلون الزيدية. وهذا مطلب يسترعي الانتباه في ذاته، يتوجه به زيدي إلى الشافعيين في وقت انتصرت فيه الزيدية حديثًا على السنيين (على الأقل محليًا).

ومع أن التأثير السني كان قد أصبح حاضرًا في الهضبة الزيدية، وبخاصة في آراء محمد بن إبراهيم الوزير (توفي سنة 840هـ/ 1436م)، لم

(1) يحيى بن الحسين، كتاب المستطاب في تاريخ علماء الزيدة الأطياب، مخطوط، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة، نسخة مصوّرة، ص11 ـ 13.

يتواصل حتى فترة الاحتلال العثماني الأول. ويعد السيد محمد بن عز الدين المفتي (توفي سنة 1050هـ/ 1640م) مثالًا على ذلك. فقد درس الحديث وموضوعات أخرى على علماء سنيين بارزين في مكة. وأصله من هجرة فللة (في صعدة) وولاه الوالي العثماني الإفتاء في صنعاء، وعرف عنه إصدار فتاوى «على المذاهب الأربعة». ورُوي أنه سار على طريق محمد بن إبراهيم الوزير، أول علماء الحديث من رجال الزيدية، ولم يصرّح بانتمائه إلى أي من المذاهب[1]. وهكذا كان بعض علماء الزيدية يتكيفون مع الوجود العثماني في اليمن من خلال تبني آراء سنيّة، وصوغ آراء فقهية مستمدة من مذهب العثمانيين. واستطاعوا فعل ذلك باللجوء إلى تيار قائم بين علماء الزيدية، لا يتعصب مذهبيًّا ويظهر انفتاحًا واسعًا على السنّة، كما يتضح في أعمال ابن الوزير.

ويمكن أيضًا أن نلمس التكيف مع السنة عند القائد الزيدي الحسين بن القاسم (ذُكر آنفًا) الذي درس في السنوات الأخيرة من حياته صحيح مسلم وكتب يؤيد بعض آراء السنة. وليس من الواضح ما الذي دفعه لفعل ذلك. إلا أنه أراد أن يجعل الزيديين يبدون مزيدًا من القبول بالشافعيين، ربما لكي تتحسن العلاقات بين أتباع المذهبين. فعلى سبيل المثال، قال الحسين في مقالة له إن وجود «الإمام الأعظم» الحاكم ليس شرطًا لصحة صلاة الجمعة، وهو ما يرفضه الزيديون المتشددون. وجادل في مقالة أخرى معارضًا منع الشافعيين من الصلاة خلف إمام زيدي[2]. إذ يبدو أن الولاة القاسميين كانوا يمنعون الشافعيين من الصلاة معهم في المناطق التي غزوها في اليمن الأسفل. وربما كان هذا إحدى نتائج القول إن الشافعيين «كفار تأويل».

(1) طبق الحلوى، ص81 ـ 82، البدر، ج2، ص203 ـ 204، مطلع البدور، ج4، ص179 ـ 180، هجر العلم، ج3، ص1635 ـ 1636. والمثال الآخر على هذا النوع من العلماء عبدالرحمن بن محمد الحيمي (توفي سنة 1068هـ/ 1658م)، انظر البدر، ج1، ص340.
(2) طبق الحلوى، ص79 ـ 80، الحبشي، مصادر الفكر، ص217.

إلا أن بعض العلماء المولودين في بيئة زيدية ذهبوا أبعد مما قاله الحسين، معطين للشافعيين وضعًا دينيًّا مساويًا للزيديين. وقد فعلوا ذلك من خلال الأخذ بآراء السنة والتخلي عن كثير من مقالات الزيدية. ويُعَدُّ الهادي ابن أحمد الجلال الذي ذكر آنفًا أبرز الأمثلة. فقد رُوي أنه ذهب إلى إب وتعز سنة 1061هـ/ 1651-1652م ودرس هناك مجاميع الحديث على علماء شافعيين، بل قيل إنه أصبح صوفيًّا. وفي ذلك الوقت كان الهادي الجلال يتلقى من محمد بن الحسن بن القاسم (توفي سنة 1079هـ/ 1668م)، والي الإمام على اليمن الأسفل، مقررًا ماليًّا «معلومًا»[1]. وهذا ما قاده في النهاية للإقامة الدائمة مع عائلته هناك. وتبنى بعض مقالات الأشعرية والسنة مثل التشبيه visio beatifca.[2] كما يُقدِّم أخوه الحسن بن أحمد الجلال مثالًا بارزًا على رجل بدا أنه تخلى عن مقالات الزيدية في مسائل كثيرة، متبنيًا اعتقاد أن أي مسلم يمكن أن يكون إمامًا بصرف النظر عن نسبه أو موطنه[3].

وكان النصف الأخير من القرن السابع عشر فترة نشاط فكري كبير في الهضبة اليمنية. إذ أقدم بعض العلماء على عبور الحدود الطائفية والمذهبية التقليدية، جاعلين من الصعب تصنيفهم ضمن الفئات المقبولة باعتبارهم

(1) البدر، ج2، ص159 ـ 160، وهو مؤلف «كتاب سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد» نشر حديثًا، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1994م.

(2) نشر، ج3، ص97، **طبق الحلوى**، ص243.

(3) البدر، ج1، ص191 ـ 194، **هجر العلم**، ج1، ص342 ـ 350، نشر، ج3، ص83 ـ 96، **طبق الحلوى**، ص124 ـ 125، العمري، **العلامة والمجتهد**، ص62 ـ 65. وقد قال المعلقون الزيديون إن الجلال خارجي في هذا الموقف. لكن يبدو أن هذا الموقف ربما يعكس موقف البترية من الزيدية، وهو دون شك جزء من رفض الرأي الهادوي في هذا الخصوص. وبالنسبة لموقف مماثل اتخذه أحد علماء الحديث في اليمن، انظر: المقبلي، **المنار في المختار من جواهر البحر الزخّار**، ج2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م، ج2، ص464. وقد تفضلت السيدة بتريشيا كرون بتوضيح هذا الأمر لي ونبّهتني إلى رأي المقبلي.

هادويين أو شافعيين. لكن يبدو أن دراسة الحديث النبوي والاستناد إليه وإلى علومه المصاحبة قد وحّدهم. كما أن حججهم وإن بدت في الغالب أقل تزيينًا باقتباسات موسعة من الحديث، يستخدِم صوغها الأدوات المفهومية لعلومه. ويستحق مزيدًا من الدراسة المعارضة النسبية التي قابلت بها السلطات القاسمية هذه التطورات. إلا أن القاسميين كانوا على العموم راغبين في الدفاع عن آرائهم من خلال الجدل مع علماء الحديث دون اللجوء إلى معاقبتهم. وكانت تجربة العلماء الذين انتقدوا الدولة بعد ذلك بقرن أو نحوه مختلفة تمامًا، كما سنرى لاحقًا.

الانتقال من إمام إلى آخر

لم يكن لأئمة القاسميين في القرن الثامن عشر مؤهلات أسلافهم المؤيد محمد أو المتوكل إسماعيل، ولا كان في متناولهم الوسائل المالية والعسكرية نفسها. فقد بدأت الإمامة بعد أقل من عشر سنين من وفاة المتوكل تفقد ما اكتسبته من أراض. إذ فقدت سنة 1680م ميناء الشحر المهم ومصدر الدخل، وفقدت معه مناطق ظفار وحضرموت، حيث وفرت الموانىء في القرن السابع عشر ثروة كبيرة غير مسبوقة للخزينة الإمامية، وبخاصة من تجارة البن بالإضافة إلى التجارة مع إيران والهند[1]، ولعل هذا يفسر جزئيًا لماذا استطاعت الإمامة مواصلة السيطرة خلال فترة طويلة تمكنت فيها من السيطرة على منطقة واسعة من أراض غير مرحبة بتلك السيطرة. فعلى سبيل المثال حكم القاسميون عدن وأبين لما يقرب من قرن، من سنة 1635 حتى سنة 1727م. لكن يبدو أن فقدان ضرائب الموانىء ألحق ضررًا كبيرًا بخزينة الإمامة، وهي حقيقة أوردتها التواريخ بانتظام باعتبارها مصدرًا رئيسًا لانحطاط سلطتها.

وكانت النزاعات والحروب حول زعامة آل القاسم سببًا آخر لبدء انحلال الدولة التي توسعت باندفاع. فقد كان الصراع على الإمامة ملمحًا ثابتًا في تاريخ الزيدية، لأن نظرية الإمامة تقضي بأن من يكون «جامعًا

(1) Michel Tuchscherer, Des épices au café, le Yémen dans le commerce international (XVIe-XVIIe siècle, **Chronique yéménites** 4-5, 1996-7, 92-102, idem; **Le commerce en Mer Rouge aux alentours de 1700**, in Yves Thoraval et al. (eds.), **Le Yémen et la Mer Rouge**, Paris, L'Harmattan, 1995, pp.39,46-8,51-7; EI2, art. **«Kahwa»** K.N. Chaudhuri, vol. IV, pp.453-5.

لشروط الإمامة المعتبرة» يصبح إمامًا. ففي خلافة المؤيد محمد سنة 1054هـ/ 1644م تراجع المنافسون اعترافًا باجتماع شروط الإمامة في الإمام الثالث من آل القاسم، أخيه المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/ 1676م)، ثم من بعده في الإمام الرابع المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1092هـ/ 1681م)، ثم في الإمام الخامس المؤيد محمد بن إسماعيل (توفي سنة 1097هـ/ 1686م). إلا أن استرضاء المنافسين الذين هزموا أحيانًا في أرض المعركة قد تم من خلال تعيينهم ولاة في المناطق. وتستحق الملاحظة ترجمة الشوكاني للمتوكل إسماعيل لإعطائها صورة عن الإمام الزيدي المثالي وتلخيص الطريقة التي تم التوصل بها إلى حل النزاع على الخلافة عند وفاة المؤيد محمد.

يخبرنا الشوكاني أن أحد أبناء القاسم بن محمد، وهو أخ للمتوكل والمؤيد يدعى أحمد، كان أول من ادعى الإمامة عند وفاة المؤيد على الرغم من أنه لم يكن «مجتهدًا». ولم يسمع المتوكل الذي كان في ضوران بوفاة الإمام في حينه، وبلغه الخبر متأخرًا. وعند سماعه بالنبأ أعلن دعوته أيضًا. وأحس المتوكل بحقه في ذلك لأنه أكفأ من أخيه أحمد[1]. وفي البداية لم يقبل أحمد التنازل، بل بدأ الإعداد عسكريًا للمواجهة. لكن المشكلة حُلت في النهاية بعد أن ألحق المتوكل هزيمة بأحمد وسحق قواته في ثلا. ولم يتحقق ذلك إلا بعد نجاح المتوكل في الحصول على الدعم والاعتراف بأفضلية دعوته من أعضاء أساسيين في آل القاسم ومن علماء آخرين بارزين ومشايخ قبائل. وأخيرًا التقى الأخَوان على الاتفاق على أن من تفوق على الآخر في ميدان العلم تولى الإمامة. وفاز المتوكل فوزًا واضحًا وبايعه أحمد[2]. وعيّن أحمد فيما بعد واليًا على صعدة. ويمكن

(1) يبدو أن أحمد ادعى الإمامة لأنه كان حاضرًا حين توفي المؤيد في شهارة، ولأن عالمًا مشهورًا في ذلك الوقت هو سعد الدين المسوري شجعه على ذلك.

(2) البدر، ج1، ص147 ـ 148، طبق الحلوى، ص99 ـ 104. 131

القول إن أحمد لم يجد أمامه من خيار غير التنازل عن الإمامة بعد هزيمته العسكرية. إلا أن من المهم في هذا المثال أن جميع الأطراف قد قبلوا أن توفر الشروط، أي المعرفة الدينية، طريق تولي الإمامة. وقد توقف الأمر عن أن يكون كذلك بعد وفاة المتوكل بأكثر من عشر سنوات حين وصل المهدي محمد بن أحمد المعروف بصاحب الواهب (توفي سنة 1130هـ/1718م) إلى الإمامة بالقوة المجردة. تسجّل المصادر التاريخية هذا الحدث باعتباره قطيعة مع التراث، لأن هذا الإمام أحدث ممارسات مؤسسية وشخصية لم تعرفها الإمامة الزيدية قبل ذلك. ويصفه الشوكاني قائلًا:

«والحاصل أنه ملك من أكابر الملوك، كان يأخذ المال من الرعايا بلا تقدير وينفقه بلا تقدير. وكانت اليمن من بعد خروج الأتراك منها إلى أن ملكها صاحب الترجمة مصونة عن الجور والجبايات وأخذ ما لا يسوغه الشرع. فلما قام هذا أخذ المال من حِلّه وغير حِلّه، فعظمت دولته، وجلت هيبته، وتمكنت سطوته، وتكاثرت أجناده، وصار بالملوك أشبه منه بالخلفاء. ومع ذلك فهو يتزهد في ملبوسه، فإنه كان لا يلبس الحرير... وكان يميل إلى أهل العلم ويجالسهم ويتشبه بهم... ولم يكن عالمًا ولكن كان يحب التظهُّر بالعلم فيساعده على ذلك علماء حضرته رغبًا ورهبًا»[1].

وقد رافق نمو مؤسسات شبه الدولة انخفاض خطير في الموارد المالية للدولة ناتج عن الانخفاض الكبير في أسعار البن عالميًّا بعد أن قوضت المصادر الجديدة للبن احتكار اليمن لإنتاج هذه السلعة الثمينة[2]. وأدى

(1) البدر، ج2، ص97 ـ 98.

(2) انظر: تحقيق صالح رمضان محمود لذكريات الشوكاني، رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني، بيروت، دار العودة، 1983م، ص184، حسين بن عبد الله العمري، مئة عام من تاريخ اليمن الحديث، دمشق، دار الفكر، 1988م، ص226. =

هذا إلى زيادة اعتماد الدولة على المصدر الرئيس الآخر للدخل المتوفر لها، وبالتحديد قاعدة الضرائب الممثلة بالمناطق الشافعية في اليمن الأسفل والجبال الغربية مثل وصاب، حيث كانت الزراعة طوال التاريخ تنتج فائضًا كبيرًا[1] ويمكن رؤية ازدياد أهمية اليمن الأسفل بوضوح في حوليات تلك الفترة، فهي تروي أخبار شن الأئمة باستمرار حملات عسكرية على اليمن الأسفل للإبقاء على سيطرتهم على تلك المناطق، في حين حاولت قبائل من اليمن الأعلى، وبخاصة من ذو محمد وذو حسين من بكيل، اغتصاب الأراضي وبسط سيطرتهم عليها[2]. كما كانت تهامة قاعدة مهمة للضريبة في دولة الإمامة، وبخاصة الموانئ، حيث كانت الضرائب تفرض على الصادرات والواردات. لكن الإمامة فقدت في النهاية حتى هذه المناطق حين غزاها الوهابيون في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ولم تعد تهامة إلى سيطرة الإمامة إلا خلال حوالي ثلاث عشرة سنة، ما بين انسحاب قوات محمد علي سنة 1819م ووصول قوة مصرية أخرى سنة 1832م بقيادة متمرد يدعى توركش يلماز[3].

لقد اعتمد الحكم الإمامي على نظام معقد من الرعاية patronage رَبَط

= Dresch, **Tribes**, p.200; Boxhall, **The diary of a Mocha coffee agent, Arabian Studies** 1, 1974, 102-18.

ويبدو أن ذلك قد حدث في العقد الثاني من القرن الثامن عشر حين استطاع الهولنديون، وفيما بعد الفرنسيون، زراعة البن في مستعمراتهم. انظر: Tuchscherer, **Le commerce en Mer Rouge aux alentours de 1700**, p.56.

(1) حول أهمية اليمن الأسفل يقول الشوكاني إنه يتكون من كثير من المدن الصغيرة وترد منه «مواد المملكة» ويقصد بذلك الموارد المالية للسلطة. انظر البدر، ج2، 159.

(2) يروي كتاب مئة عام من تاريخ اليمن لحسين العمري كثيرًا من هذه الحملات بكثير من التفصيل. كما أن كتاب بول دريش، وبخاصة الفصل السادس، يناقش على نحو ممتاز الدور الذي قام به في اليمن الأسفل رجال القبائل، ومشايخ القبائل، والسياسات الضريبية في دولة الإمامة القاسمية.

(3) العمري، مئة عام، ص220 ـ 229.

R. Baily Winder, **Saudi Arabia in the Nineteenth Century**, New York, St. Martins Press, 1965, pp.71-5.

الجماعات والعائلات القبلية في الهضبة الشمالية بشبكة الإمامة للمصالح. وعملت القبائل الشمالية باعتبارها ذراع الدولة العسكري. وبالمقابل، منحت الإمامة للبعض امتيازات ضريبية، وأعطت البعض أراضي في اليمن الأسفل، وأعطي البعض إقطاعات (مناطق محددة يستطيعون جمع الزكاة منها بالنيابة عن الدولة، ليستحوذوا على جزء منها لأنفسهم)[1]. وتواصلت العلاقة بين الأئمة القاسميين وأولئك الذين حاربوا معهم العثمانيين بعد طردهم، كما توضح وثائق إمامية تسمى «جبُورية» وتعطي لهؤلاء الحلفاء (الذين تسميهم المجبَّرين) بعض الامتيازات المالية والمعنوية الدائمة كما يبدو[2]. وقد تمزق النظام، وبخاصة بعد تدهور الدخل بفقدان تجارة البن وتوقُّف الأئمة عن تجسيد النموذج الأمثل. وكما يوضح ما حقق سيد مصطفى سالم من رسائل الأئمة ووثائقهم، لم يعد الأئمة قادرين على طلب الطاعة على أساس امتلاكهم للسلطة والشرعية الدينية. واحتاج الأئمة على نحو متزايد إلى العثور على تعويض لتأمين الدعم في حين تتضاءل مصادر الدخل بانتظام. وبدا أن صعوبات نظام منح الإقطاعيات ومصادرتها لمنحها من جديد قد زادت حتى لم يعد الأئمة قادرين على مواصلة هذا النظام.

وظهر خلال الفترة التي تلت وفاة المتوكل إسماعيل، نمط يعترف فيه الإمام المنتصر بالسلطة السياسية والضريبية لمنافسيه على مناطق معينة، في مقابل اعتراف المنافس صوريًّا بسلطة الإمام. ويتم هذا الاعتراف من خلال الدعوة للإمام في خطبة الجمعة وسك النقود باسمه. وتقل قيمة معرفة الإمام بعلوم الدين وقوة جاذبية شخصيته. ولعل ذلك كان عاملًا في زيادة نفوذ جماعة العلماء خلال القرن الثامن عشر، حتى بلغ ذروته في صعود مكانة الشوكاني. وبسبب حاجة الأئمة إلى إصدار الأحكام الفقهية في حين لم يعودوا مجتهدين معترفًا بهم، أصبحوا يعتمدون على علماء يستطيعون تزويدهم بهذه الأحكام.

(1) انظر: Dresch, Tribes, p.209.

(2) سالم، وثائق يمنية، ص76.

الفصل الثاني

الأسرة القاسمية الحاكمة

الإمامة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

يشكّل القرن الثامن عشر نقطة تحول أو ما يمكن تسميته بالـ «الظرف المحيط أو الوضع العام» بالمعنى الذي أطلق عليه بروديل مصطلح La conjuncture، إذ حدَث خلال ذلك القرن كثير من التغيُّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلى الأخص التحولات المذهبية[1]. فقد اتضح أن الأئمة القاسميين أصبحوا بحلول القرن الثامن عشر أسرة حاكمة، تنتقل السلطة فيها من الأب إلى الابن بصرف

(1) يقول بروديل Fernand Braudel المؤرخ الفرنسي الشهير من مدرسة الحوليات الفرنسية Les Annales School إن التاريخ الزمني يمكن أن ينقسم إلى ثلاثة امتدادات زمنية ذات مدد مختلفة، الأول الامتداد الزمني الأقصر وهو زمن وقوع الحدث. وهو ما كان موضع اهتمام الراوي التقليدي. ومن المؤكد أن هذا قد كان محل اهتمام جميع مؤلفي الحوليات التاريخية اليمنية وكتب التراجم اليمنية. الامتداد الزمني المتوسط، وقد أطلق عليه المصطلح الفرنسي La conjuncture الذي يمكن ترجمته تجاوزًا بلفظ «الوضع»، ويركز على الحركات الأوسع للسكان والبنى الاجتماعية، والاقتصاد، والمؤسسات السياسية. فقد يدوم الوضع لمدة خمسين سنة أو أكثر. وأخيرًا، الامتداد الزمني الأطول La longue durée وفيه يتناول المؤرخ عادة امتدادًا زمنيًّا يدوم خلال عدد من القرون، يكون الزمن خلالها ثابتًا ويكون التركيز هنا على ما هو متصل بالأرض وبالطبيعة، مثل التغيير في المناخ وفي الكائنات الحية.

Stuart Clark, **The Annales historians**, in Quentin Skinner (ed.), The Return of Grand Theory in the Human Sciences, Cambridge University Press, 1985.

النظر عن المؤهلات الشخصية والقدرات. فمع أن منصب الإمام في القرن السابع عشر ظل محصورًا في أبناء القاسم بن محمد، بدا انتقال الإمامة وكأنه استند إلى الأفضلية من حيث المؤهلات (أي توفر شروط العلم والقدرة على القيادة). لكن أبناء القاسم خلال القرن الثامن عشر وجزء من القرن التاسع عشر ورثوا الإمامة من بعضهم البعض على نحو متواصل من الأب إلى الابن من سنة 1716 حتى سنة 1836م، أي منذ المتوكل القاسم بن الحسين (توفي سنة 1139هـ/ 1727م) حتى المنصور علي بن عبد الله (توفي سنة 1288هـ/ 1871م)[1]. وتأسس تقليد يقضي بأن يُعيِّن الإمام الحاكم خليفته من خلال تعيينه واليًا على صنعاء أو أميرًا للأجناد ـ وهي تعيينات فهم رجال الحكم البارزون أنها تعني تحديدًا للإمام القادم. وحمل جميع أبناء الإمام لقب «سيف الإسلام». وكانت الألقاب في السابق تمنح للشخصيات البارزة في عملية غير رسمية، ومن خلال توافق شعبي تلقائي عام (مثلًا: لقب فقيه أو علّامة)، في حين تولى الإمام هنا منح ألقاب رسمية (مثلًا: سيف الإسلام، وزير، أمير) ولها دلالة منح رتبة ولا تعكس بالضرورة الخصال الشخصية لحاملها.

لم يعد أئمة القرن الثامن عشر يفون بشروط العلم والقيادة التي يشترطها المذهب الزيدي في الأساس للوصول إلى الإمامة، ولم يدَّعوا امتلاك هذه الشروط: لم يدَّعِ أي منهم أنه محتسب، أي قائد لا تتوفر فيه جميع الشروط لتولي الإمامة[2]. فلو أنهم أقروا أنهم محتسبون للزمهم على الأقل التكيف مع آخر نظرية زيدية للإمامة تعترف بحكم هؤلاء القادة

(1) انظر شجرة نسب الأئمة القاسميين التي يتضح فيها وراثة الإمامة مباشرة من الأب إلى الابن في خط مستقيم.

(2) للحصول على تفاصيل عن المحتسب، انظر المنصور القاسم بن محمد، **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**، تحقيق محمد الهاشمي، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، 1994م، ص173 وما يليها. انظر أيضًا الشرفي، **كتاب عدة الأكياس**، ج2، ص 618 وما يليها.

المحدودين. لكن منذ عهد المهدي محمد بن أحمد (توفي سنة 1130هـ/ 1718م)، المعروف في التواريخ بصاحب المواهب (بسبب اختيار المواهب عاصمة لحكمه)، بل منذ المنصور علي بن المهدي عبد الله (حكم حتى سنة 1851م)، أي خلال فترة تمتد لحوالي مائة وخمسين سنة، تم تجاهل الشروط التي وضعها المذهب الزيدي للإمامة.

واقتبست الإمامة في هذه الفترة قسمات كثيرة من مؤسسات الدول الإسلامية الأخرى في الشرق الأوسط في ذلك الوقت، مثل الجيش المتفرِّغ وبعض جنوده من العبيد. كما قاد الجيش في الغالب قادةٌ عبيدٌ مُنحوا لقب «أمير الجند»[1]. وكان إنشاء جيش متفرغ محاولة من الأئمة لتقليل اعتمادهم على القبائل وامتلاك قوة عسكرية لمواجهة التحديات التي يفرضها المنافسون. وتذكُر المصادر أن المهدي صاحب المواهب كان أول إمام جند عبيدًا من إفريقيا في عسكره لمواجهة تحدي ابن عمه الحسن بن القاسم ابن المؤيد سنة 1124هـ/ 1712م[2]. إلا أن الاستقلال عن الدعم العسكري القبلي لم يتحقق على نحو كامل.

وتمّ تأسيس ديوان رسمي يتولى فيه موظفون بعض الشؤون الوزارية[3]، وهو الديوان الذي تمتع الشوكاني فيه لاحقًا بنفوذ كبير. وأصبحت صنعاء عاصمة الدولة بعد عهد المهدي صاحب المواهب، وهو

(1) انظر: Niebuhr, **Travels**, vol. II, pp. 51, 89-92. فقد اعتمدت الإمامة الزيدية تاريخيًا على القوى القبلية والمجندين في عملياتها العسكرية. ويروي نيبور أن للأئمة وحدات قبلية يدفعون لها أفضل مما يدفعون للجنود النظاميين. وكان العسكر النظامي إما عبيدًا من الحبشة أو رجالًا من سكان اليمن الأسفل وتهامة.

(2) انظر: Al-Hiyed, **Relations between the Yaman and South Arabia**, p. 156. وينبغي ملاحظة أن بعض أئمة الزيدية المبكرين، مثل المتوكل إسماعيل، كانوا يملكون عبيدًا لكن عددهم كان قليلًا ولم يشكلوا قوة عسكرية، مع أن بعضهم قاد حملات عسكرية. انظر حسين العمري، **الأمراء العبيد والمماليك في اليمن**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1989م، ص 53 ـ 56.

(3) Niebuhr, **Travels**, vol. II, pp. 83-5.

ما هيَّأها لتكون مركز السلطة والتبعية (patronage)، على الأقل حتى سنة 1850م، ثم حلّت بعد ذلك فترة اضطراب سياسي[1]. وأصبح جامع صنعاء الكبير أهم مركز للتعليم، ربما على نحو لم يشهده من قبل، وتنافس العلماء من أهل الحديث مع الهادويين على تحديد ما يمكن تعليمه أو قراءته هناك.

وتولت عائلة يهودية منذ وقت مبكر من القرن الثامن عشر سك النقود، وظل سكها في أيدي اليهود حتى القرن التاسع عشر[2]. ولعل اختيار اليهود الحضريين لهذه الوظيفة المهمة يعود إلى وضعهم السياسي والاجتماعي الضعيف والتابع في المجتمع اليمني، ومن ثم كان الأئمة قادرين على السيطرة عليهم ومعاقبتهم دون حصانة إذا دعت الحاجة ودون خوف من الثأر والانتقام.

وفي يوم الجمعة 3 جمادى الأولى سنة 1166هـ/ 9 آذار/ مارس 1753م ألقى ابن الأمير خطبة طويلة في الجامع الكبير بصنعاء لم يذكر فيها الإمام القاسم بن محمد، مؤسس الدعوة القاسمية. وشكّل هذا قطيعة مع عرف قاسمي تأسس في القرن السابع عشر بتحريض من القاضي سعد الدين المسوري (توفي سنة 1079هـ/ 1668م). وبرر ابن الأمير ما فعل بالقول إن التراث الإسلامي يسمح بهذا التجاهل في الخطب الطويلة. لكن هذا الفعل أثار غضب بعض أعضاء الأسرة القاسمية، الذين عدُّوه جزءًا من مؤامرة أوسع لتقويض الزيدية، وطلبوا من الإمام المهدي عباس اعتقال ابن الأمير وهددوا بقتله إن لم يُسجَن. ورد الإمام بسجن المحرضين القاسميين بمن فيهم زعيمهم محمد بن علي (توفي سنة 1170هـ/ 1757م)، الذي صودر

(1) اكتسبت صنعاء منذ ذلك التاريخ وضع مركز الحكومة، وهو وضع تواصل حتى اليوم ما عدا خلال فترة قصيرة اتخذ فيها الإمام أحمد حميد الدين (توفي سنة 1962م) تعز عاصمة له.

(2) Yosef Tobi, **ha-Nisyonot le-Garesh et ha-yehudim miTeyman be-Mea ha-18**, in Yosef Tobi (ed.), **Le Rosh Yosef**, Jerusalem, Afikim, 1995, pp. 459-74, also see Yehuda Nini, **The Jews of the Yemen**: 1800-1914, London, Harwood Academic Publishers, 1991.

إقطاعه من الأرض في ضوران آنس أيضًا. كما اعتقل ابن الأمير في القلعة بجوار ورشة سك النقود حيث ظل سجينًا لمدة شهرين في ظروف اعتقال متساهلة نسبيًا. وعلى العكس، كان محمد بن علي ما يزال يذوي في السجن حين مات بعد الخلاف حول الخطبة بسبع وعشرين سنة[1]. وقد كتب ابن الأمير وهو سجين قصيدة مدح أيام السبت لأنها الأيام الوحيدة التي تتوقف فيها مطارق سك النقود، فينام نومًا هادئًا. تسجّل القصيدة سيطرة اليهود على السكة والوضع الأفضل الذي كان رجال الحديث يتمتعون به في ذلك الوقت.

وجاورت دار الضرب كرهًا وبئس ذا ... جوار يهود ما لهم في الهدى ثبت
مطارقهم هن الطوارق للفتى ... فما لمنام العين في قربهم بخت
فأنشدت بيتًا قد تقدم عهده ... ولا عَوَج فيه لمثلي ولا أمت
ومن أعجب الأشياء أني مسلم ... حنيف ولكن خير أيامي السبت[2]

واكتسب الأئمة الكثير من زخارف الملوك، وبالتحديد المظلة الإمامية[3]. وأسسوا هذه العادات والأعراف لتشكّل موكبًا رسميًا للإمام،

(1) محمد بن إسماعيل الأمير، **ديوان الأمير الصنعاني**، ط2، بيروت، منشورات المدينة، 1986م، ص 357 ـ 359 .نشر، ج3، ص 182 ـ 183.

(2) ابن الأمير، **ديوان الأمير الصنعاني**، ص 117.

(3) Niebuhr, **Travels**, vol. I, pp. 380-2. وروي أن والي (عامل) المنصور على المخا، السيد إبراهيم بن عبد الله الجرموزي قدم للإمام مظلّة أدهشت من رآها (ربما لجمالها) أصبحت معروفة بال «الجرموزية»، انظر «نيل»، ج1، ص 16 ـ 17. ويمكن العثور على مثال آخر عن مظلة أصبحت رمزًا للإمامة في كتاب «حوليات يمانية»، حيث تروي أن المنافس الزيدي القوي أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1250هـ/ 1834م) أصبح إمامًا «ونصبت المظلة على رأسه». انظر: **حوليات يمانية**، ص 61. وكانت المظلة خلال فترة طويلة من بين الرموز الثابتة للسيادة والملكية في الهند وخلال الحكم الفاطمي في مصر. انظر: «**Mizalla**» EI2, art. ويمكن العثور أيضًا على استخدام للمظلة باعتبارها رمزًا إمبراطوريًا عند الأسرات الحاكمة المسلمة في الهند، وبخاصة في الفترة المغولية. وكانت المظلة أحد الرموز الثمانية الملكية، ومن بينها ما هو مخصص حصرًا للملك. انظر: Abul Aziz, **Arms and Jewelry of the Indian Mughals**, Lahore, n. p., 1947, pp.77-84.

مع حاشية كبيرة، تمتد من القصر حتى الجامع الكبير، قبيل صلاة الجمعة التي كان يتبعها دائمًا عرض عسكري في ساحة القصر[1].

(1) من المحتمل أن المواكب الإمامية قد اتخذت مثال موكب الوالي العثماني في اليمن (الـ Beylerbeyi). فقد ساروا، مثل الأئمة، على رأس موكب يوم الجمعة إلى الجامع الرئيس، محاطين بالجيوش والموسيقيين. انظر: C. B. Brouwer, **al-Mukha**, Amsterdam: DFluyte Rarob, 1997, p. 158. وعلى العموم يتناول الفصل الخامس من هذا الكتاب الأنظمة الإدارية العثمانية.

أدلة نقدية على التحولات المذهبية

جرى تجسيد التحولات المذهبية وتقديم الأئمة القاسميين لأنفسهم من خلال تسجيلها على النقود المسكوكة[1]. لم يسك القاسميون نقودًا ذهبية كثيرة لأنهم استخدموا، وبخاصة في الصفقات المهمة، قطعًا نقدية ذهبية من الفئات العليا إما عثمانية أو من إمارة البندقية. لكنهم سكوا عددًا كبيرًا من النقود الفضية والنحاسية لتداولها في أغلب المعاملات المحلية. ويمكن العثور في المتحف البريطاني على مثال عما يحتمل أن يكون أول عملة ذهبية سكها إمام قاسمي[2]. وقد أطلق على هذه النقود التي صدرت سنة 1091هـ/ 1680م تسمية «حرف»، سكه المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1092هـ/ 1681م)، رابع إمام قاسمي. ولعل الغرض من هذا النقد أن يُهدَى أو أن يكون نقدًا احتفاليًّا رسميًّا. ولم يُعرَف منه إلا أمثلة قليلة. لكن ما يهم هذه الدراسة هو ما على هذه القطع النقدية من نقوش، لأنها تكشف نوع المعتقدات المذهبية الغالبة والطريقة التي يرى بها هذا الإمام شرعية حكمه. يوجد على وجه العملة العبارة التالية من عقيدة المسلم في صيغتها الزيدية:

(1) كانت العملة القاسمية متنوعة تنوعًا كبيرًا، ومعقدة. ولا توجد دراسات تتناول نظام قيامها والنظام النقدي للإمامة. ولا يوجد سوى مقالات متفاوتة حول قضايا متفصلة نشرت في مجلات المسكوكات المختلفة. انظر: Stephen Album, **Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean**, Oxford, Ashmolean Museum, 1999, vol. X, pp. xi-xii.

(2) انظر: Nicholas Lowick, **The mint of Sanaa: a historical outline**, in R. B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), Sanaa: **An Arabian Islamic City**, London, World of Islam Festival Trust, 1983, p. 307; Samuel Lochman, **The Zaidi Imam al-Mahdi Ahmad b. al-Hasan and the Gold Coins of the Zaidi Imams of the 17th to the 19th Centuries**, Numismatic Circular 96, 1988, 143-6, 211-12.

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله، عليٌّ خليفته حقًّا»

ويوجد على ظهر العملة العبارة التالية:

«المهدي لدين الله أحمد بن الحسن بن القاسم 1090» (سنة السكة).

وبالتوكيد على أن عليًّا خليفة النبي «حقًّا»، تضيف الصيغة المنقوشة هنا إلى الشهادتين ما تعتمده الدولة والشرعية التي يستند حكم الأئمة إليها، وبالتحديد الانتساب إلى علي الذي ترى الزيدية أن النبي أوصى أن يكون خليفة من بعده. وتم هنا توكيد النظرية الزيدية للإمامة باعتبارها الأساس الوحيد للحكم. ويعطي ظاهر العملة اللقب الرسمي للإمام ويتتبع انتسابه إلى القاسم بن محمد، مؤسس الدولة. لكن ينبغي القول إن الحسن، والد المهدي (توفي سنة 1048هـ/ 1639م) الذي ذكر هنا، كان أحد أنجح قادة الجيوش القاسمية وكان عالمًا لكنه لم يتول الإمامة[1]. وهكذا، في حين تم التوكيد على شرعية القاسميين هنا، لم يستند ادعاء شرعية الحكم إلى النسب الأبوي حصرًا، أي انتقال الإمامة من الأب إلى الابن.

وفي سنة 1176هـ/ 1762-1763م، بعد ثمان وخمسين سنة، سك الإمام القاسمي التاسع المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/ 1775م) عملة ذهبية بدا أيضًا أنها كانت رمزية لغرض الاحتفال أو للإهداء. وهذه بحق قطعة نقدية فريدة عرضت في متحف Fur Volkerkunde في فينا سنة 1989 / 1990م[2] والنقش فيها بأسلوب مختلف تمامًا عن القطعة النقدية التي ذكرت آنفًا. لأن على ظاهر القطعة النقدية مغلفًا بداخله ما يلي:

«أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الإمام».

(1) مطلع البدور، ج2، ص 48 ـ 54 .البدر، ج1، ص 205 ـ 207.

(2) انظر: Samuel Lachman, **A Tughra on a gold coin of the Zaidi Imam al-Mahdi al-Abbas**, Numismatic Circular 98 (1990), 351; Stefan Nebehay, **Muslimische Munzen aus dem Jemen, in Jemen: Im Lande der Konigen von Saba** (Vienna: Museum fur Volkerkune, 1989), p. 149.
وأود أن أشكر متحف Kunsthistorisches في فينا لسماحهم لي بتصوير هذه القطعة النقدية.

وعلى وجه القطعة النقدية «طُغرة» مشابهة لما وجد على القطع النقدية العثمانية المصرية في تلك الفترة (مثلًا: زاري محبوب)، فيها اسم الإمام المهدي عباس ولقبه. ومنقوش خارج الطغرة «ضُربت بصنعاء»[1]. وليس مهمًّا عدم الإشارة إلى العقيدة في ظاهر القطعة النقدية، لأن كثيرًا من النقود القاسمية لا تشير إلى ذلك[2]. إلا أن ملامح عديدة تلاحظ عن هذه القطعة بالمقارنة مع الملامح المبكرة. أولها أن مما يلفت النظر أن ادعاء الحكم الرشيد يعتمد هنا على النسب وحده، بمعنى أن حكم المهدي شرعي لأنه ابن رجل تولى الحكم وأبوه ابن رجل تولى الحكم أيضًا، ويشير تسلسل الأسماء إلى «الإمام» على نحو ذي معنى. ويلاحظ هنا وجود تأثير عثماني على آل القاسم من حيث إن النقود الذهبية العثمانية في الفترة نفسها منقوش عليها عبارة «السلطان ابن السلطان»[3]. ويعد استخدام الطغرة ذا معنى لأنه يقلد أسلوب تقديم السلاطين العثمانيين لأنفسهم، ويبدو أنهم أصبحوا مثالًا يحتذى في إسناد شرعية الحكم. وهكذا يبدو أن الابتعاد عن الزيدية، وعن تراث الأئمة القاسميين المبكرين، قد أصبح نهائيًّا في القطعة النقدية الثانية.

(1) للمقارنة مع النقود المصرية في الفترة نفسها، انظر:
Samuel Lachman, **The Egyptian coinage of the 18th century**, Numismatics International Bulletin 13. 1(1979), 11-14.

(2) انظر: Samuel Lachman, **The period of the early Qasimid imams of the Yemen**, Numismatic Circular 96 (1988), 39-43; idem, **The coinns of the Zaidi imam al-Mutawakkil ala allah Ismail b. al-Qasim**, Numismatic Circular 97 (1989), 147-50, 183-5; idem, **The coins of the Zaidi imams of the period 1224-1265 H/1809-1849**, Numismatic Circular 98, 1-7, and **A gold coin of the Zaidi imam Al-Mutawakkil al-Qasim b. al-Husayn**, Numismatic Circular 98 (1990), 84.

(3) وفقًا لما لاحظه دارس النقود استفان ألبوم، أن نقد المهدي العباس مشتق من الـ «زاري محبوب» التي سكها السلطان العثماني محمود الأول ويؤرخ دائمًا بسنة وصوله إلى عرش السلطة، أي سنة 1143 هجرية، انظر:
Chester L.Krause et al. (eds.), **Standard Catalog of World Coins: Eighteenth Century, 1701-1800**, 2nd edn. (Iola, Wisconsin: Krause Publications, 1997), p. 1056 (cat. No. KM-222).

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله، عليٌّ خليفته حقًّا»

ويوجد على ظهر العملة العبارة التالية:

«المهدي لدين الله أحمد بن الحسن بن القاسم 1090» (سنة السكة).

وبالتوكيد على أن عليًّا خليفة النبي «حقًّا»، تضيف الصيغة المنقوشة هنا إلى الشهادتين ما تعتمده الدولة والشرعية التي يستند حكم الأئمة إليها، وبالتحديد الانتساب إلى علي الذي ترى الزيدية أن النبي أوصى أن يكون خليفة من بعده. وتم هنا توكيد النظرية الزيدية للإمامة باعتبارها الأساس الوحيد للحكم. ويعطي ظاهر العملة اللقب الرسمي للإمام ويتتبع انتسابه إلى القاسم بن محمد، مؤسس الدولة. لكن ينبغي القول إن الحسن، والد المهدي (توفي سنة 1048هـ/ 1639م) الذي ذكر هنا، كان أحد أنجح قادة الجيوش القاسمية وكان عالمًا لكنه لم يتول الإمامة[1]. وهكذا، في حين تم التوكيد على شرعية القاسميين هنا، لم يستند ادعاء شرعية الحكم إلى النسب الأبوي حصرًا، أي انتقال الإمامة من الأب إلى الابن.

وفي سنة 1176هـ/ 1762-1763م، بعد ثمان وخمسين سنة، سك الإمام القاسمي التاسع المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/ 1775م) عملة ذهبية بدا أيضًا أنها كانت رمزية لغرض الاحتفال أو للإهداء. وهذه بحق قطعة نقدية فريدة عرضت في متحف Fur Volkerkunde في فينا سنة 1989 / 1990م[2] والنقش فيها بأسلوب مختلف تمامًا عن القطعة النقدية التي ذكرت آنفًا. لأن على ظاهر القطعة النقدية مغلفًا بداخله ما يلي:

«أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الإمام».

(1) مطلع البدور، ج2، ص 48 ـ 54 .البدر، ج1، ص 205 ـ 207.

(2) انظر: Samuel Lachman, **A Tughra on a gold coin of the Zaidi Imam al-Mahdi al-Abbas**, Numismatic Circular 98 (1990), 351; Stefan Nebehay, **Muslimische Munzen aus dem Jemen, in Jemen: Im Lande der Konigen von Saba** (Vienna: Museum fur Volkerkune, 1989), p. 149.

وأود أن أشكر متحف Kunsthistorisches في فينا لسماحهم لي بتصوير هذه القطعة النقدية.

وعلى وجه القطعة النقدية «طُغرة» مشابهة لما وجد على القطع النقدية العثمانية المصرية في تلك الفترة (مثلًا: زاري محبوب)، فيها اسم الإمام المهدي عباس ولقبه. ومنقوش خارج الطغرة «ضُربت بصنعاء»[1]. وليس مهمًّا عدم الإشارة إلى العقيدة في ظاهر القطعة النقدية، لأن كثيرًا من النقود القاسمية لا تشير إلى ذلك[2]. إلا أن ملامح عديدة تلاحظ عن هذه القطعة بالمقارنة مع الملامح المبكرة. أولها أن مما يلفت النظر أن ادعاء الحكم الرشيد يعتمد هنا على النسب وحده، بمعنى أن حكم المهدي شرعي لأنه ابن رجل تولى الحكم وأبوه ابن رجل تولى الحكم أيضًا، ويشير تسلسل الأسماء إلى «الإمام» على نحو ذي معنى. ويلاحظ هنا وجود تأثير عثماني على آل القاسم من حيث إن النقود الذهبية العثمانية في الفترة نفسها منقوش عليها عبارة «السلطان ابن السلطان»[3]. ويعد استخدام الطغرة ذا معنى لأنه يقلد أسلوب تقديم السلاطين العثمانيين لأنفسهم، ويبدو أنهم أصبحوا مثالًا يحتذى في إسناد شرعية الحكم. وهكذا يبدو أن الابتعاد عن الزيدية، وعن تراث الأئمة القاسميين المبكرين، قد أصبح نهائيًّا في القطعة النقدية الثانية.

(1) للمقارنة مع النقود المصرية في الفترة نفسها، انظر:

Samuel Lachman, **The Egyptian coinage of the 18th century**, Numismatics International Bulletin 13. 1(1979), 11-14.

(2) انظر: Samuel Lachman, **The period of the early Qasimid imams of the Yemen**, Numismatic Circular 96 (1988), 39-43; idem, **The coinns of the Zaidi imam al-Mutawakkil ala allah Ismail b. al-Qasim**, Numismatic Circular 97 (1989), 147-50, 183-5; idem, **The coins of the Zaidi imams of the period 1224-1265 H/1809-1849**, Numismatic Circular 98, 1-7, and **A gold coin of the Zaidi imam Al-Mutawakkil al-Qasim b. al-Husayn**, Numismatic Circular 98 (1990), 84.

(3) وفقًا لما لاحظه دارس النقود استفان أليوم، أن نقد المهدي العباس مشتق من الـ «زاري محبوب» التي سكها السلطان العثماني محمود الأول ويؤرخ دائمًا بسنة وصوله إلى عرش السلطة، أي سنة 1143 هجرية، انظر:

Chester L.Krause et al. (eds.), **Standard Catalog of World Coins: Eighteenth Century, 1701-1800**, 2nd edn. (Iola, Wisconsin: Krause Publications, 1997), p. 1056 (cat. No. KM-222).

والنقطة الأخيرة الجديرة بالملاحظة في هاتين القطعتين النقديتين أن الخط في القطعة الأولى من حيث النسخ والأسلوب أكثر شبهًا بنقود المغول والصفويين في الفترة نفسها[1]. وكما لاحظنا، تم سك القطعة الثانية على مثال النقود العثمانية المصرية. ولعل هذه إشارة إلى أهمية تأثير مصر على اليمن في القرن الثامن عشر.

(1) إن النقود التي سكها المهدي العباس، من حيث أسلوب النقش والمظهر العام، قريبة الشبه بالنقود الذهبية لبرهان نظام شاه الثاني (حكم من 999 أو 1000 ـ 1003هـ/ 1591 ـ 1595م) في سلطنة أحمد نجار في الهند. انظر:
Stan Goron, **The Coins of the Indian Sultanate** (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001), p. 327 (no. N10, Pagoda, Burhanabad, 3.5g).
وهذا مؤشر آخر إلى تأثير الشبكة العالمية لانتقال التجارة والأفكار على القاسميين في تلك الفترة.

استعراض القوة

تفترض القطعة النقدية الأخيرة مفهومًا مختلفًا لشرعية القوة عن ذلك المنسوب تقليديًا إلى أئمة الزيدية. فقد كان يوجد في الفكر الزيدي المبكر، مثلما في الفكر الشافعي، شيء من التسامح أو الحذر بحيث لا تدخل الاهتمامات الأسرية أو الشخصية في اهتمامات الحاكمين إلا من خلال موافقة الأطراف المعنية. فقد يكون لكل خلاف حلول محتملة عديدة، في حين إن أفعال الحاكم تدخل على نحو متزايد في الحقل العام باعتباره وسيطًا. لكن الحاكم القاسمي في القرن الثامن عشر أصبح منفصلًا عن رعيته. وأصبحت المظاهر أهم، كما أصبحت استعراضاته العامة أمام رعيته مراسيم ومواكب معدة بإتقان. وأصبح الوصول إلى الإمام في هذه الفترة مشكلة حتى للخاصة، مثل الوزراء ومسؤولي الإدارة: وأقام أئمة القرن الثامن عشر، مثل السلاطين العثمانيين، حاجبًا (بوابًا)، وظيفته، كما يفترض اسمه، التحكم في الوصول إلى الحاكم. ولا يستطيع العوام رؤية الحاكم إلا عند رؤية المواكب المعدة بإتقان لمرافقة الإمام إلى صلاة الجمعة. وقد سجل جان دو لا روك Jean de la Roque وصفًا لمثل هذه المواكب، وهو رجل فرنسي وصف زيارة السيد دو لا غرولوديير M. de la Grelaudière سنة 1712م ومعه طبيب جراح يدعى سير باربييه Sieur Barbier إلى الإمام المهدي صاحب المواهب. قال:

«إن ملك اليمن يعيش حياة منتظمة جدًا، فينهض من نومه عند طلوع أشعة الفجر، ويتناول وجبة الغداء في الساعة التاسعة، وينام في الساعة الحادية عشرة، وفي الساعة الثانية بعد الظهر تدق الطبول (المرافع) ويرقص الشباب (يبترعون). وليس

لرئيس المطبلين سوى امتياز الدخول إلى منزل الملك في أية ساعة، وهو رجل تركي حسن الهندام. ويرتدي حزامًا واسعًا يزيد من غلظته أطباق فضية واسعة، وعمامته مطرزة من أعلاها بما يساوي عرض الكف في الواجهة، وتلتف حوله سلسلة فضية عدة لفات في شكل غريب. وبمجرد إعطاء هذا الضابط الإشعار بأن الملك قد استيقظ، يزوره الأمراء وكبار القوم، ويتحادثون معه حتى يحل الوقت المعتاد للصلاة أو للعمل: ولا يقترب كبار رجال الدولة من الملك، بل يتناولون يده اليمنى التي يمدها على ركبته ويقبلونها بكثير من الاحترام. وتخصص ساعات للاستراحة وزيارة النساء. ويتناول بعد ذلك طعام العشاء، ويختتم اليوم دائمًا بالذهاب إلى النوم في الساعة الحادية عشرة مساء. إلا أن موكب الملك خارج المواهب حتى الجامع، الساعة الثانية بعد ظهر يوم الجمعة، حدث يختلف عن هذه البساطة ويعبر عن العظمة الملكية»[1]. ويوجد في سجلات القرن الثامن عشر بوضوح عبيد يطلق عليهم لقب «أمير» أو «نقيب»، يعملون باعتبارهم موالي تابعين ويكلفون بقيادة الجيوش لقمع التمردات أو لجباية الضرائب. وعُيِّن بعضهم أيضًا ولاة للمناطق أو لإدارة الموانىء على ساحل البحر الأحمر. كما قاموا بدور في مشاحنات البلاط وسياساته. ومع أن السجلات التاريخية لا تتحدث عن حياة الجواري، كان الأئمة يملكون عددًا منها كمحظيات. يقول

(1) La Roque, **A Voyage to Arabia the Happy** (London,: Golden Ball, for G. Strathan and R. Williamson, 1726), pp. 194-5.). كتب لا روك La Roque عن رحلتي البعثتين الفرنسيتين سنة 1708 وسنة 1711 إلى اليمن استنادًا إلى ملاحظات المشاركين في هاتين البعثتين ورسائلهم. فقد جاء الفرنسيون إلى اليمن لشراء البن والتوصل إلى معاهدة تنظم العلاقات مع الإمام. وكان الدافع الأبعد تجنب المرور بالوسطاء المصريين والأتراك الذين كانوا يزودون الفرنسيين بالبن في مصر.

كارستن نيبور، الذي زا بلاط المهدي عباس سنة 1762م، إن الإمام نفسه:

«كان أسمر البشرة، مثل جدوده من جهة أمه، ولا يشبه قط أهل بيت النبي الآخرين. ولو لم يكن له بعض السمات الزنجية، ربما ظُنَّ أن لون وجهه قد يكون أملح. وكان من رأيت من إخوته العشرين سود البشرة، فُطس الأنوف، غليظي الشفاه، مثل السود في جنوب إفريقيا»[1].

ويستحق الملاحظة أن الألقاب لم تكن تطلق على الشخصيات البارزة في تلك الفترة مثل مشايخ القبائل، ولم يمنحوا رُتبًا ولا يعملون موظفين في البلاط. كما يلاحظ تماثل تسميات القادة من العبيد ومن أعضاء العائلة الحاكمة. وأصبح الجيش في ذلك الوقت يؤدي دورًا مهمًّا، وكذلك التابعون العديدون من حملة الأعلام أو ضاربي الطبول (المرافع) أو نافخي النفير (البورزان). وأصبح مفهوم القوة منفصلًا عن الصفات الشخصية للحاكم، ولا تكون هذه القوة واضحة إلا في الاستعراضات العامة، مثل موكب الإمام الذي يتحول إلى عرض رسمي متقن. ويواصل لا روك وصف الموكب كما يلي:

«يمشي في مقدم الموكب ألف من الجنود على الأقدام في ترتيب حسن، يطلقون زخة من الرصاص عند خروجهم من القصر، ومن بين هؤلاء الجنود رتبتان ترتديان لونين يطلق عليهما لوني محمد وعلي. يليهم مئتا فارس من الحرس الملكي، يمتطون ظهور جياد مطهمة عليها زينة أنيقة. ويحملون الرمح إلى جانب الأسلحة العادية، أي السيف والبندقية. ويزيَّن الرأس بغطاء ذي هدب. ويتبع الجيوش مسؤولو البيت المالك وموظفو البلاط يمتطون ظهور الخيل في خيلاء. وبعدهم بمسافة قصيرة يظهر الملك

(1) Niebuhr, **Travels**, vol. II, pp. 76-7.

على خيل أبيض جميل هادئ لا يمتطيه أحد سواه. وعلى الجانبين ولداه الأميران، على ظهر حصانين ثمينين بزينة ثمينة. وهناك ضابط يحمل مظلة كبيرة أو بالأحرى غطاءً منمقًا مزينًا، يركب الملك تحته على ظهر خيله الأبيض ليقي رأسه حر الشمس. وهي مظلة من الحرير الدمشقي، مع شريط أو نوع من الزينة من الحرير الأحمر عرضه ثمان بوصات، يدور من حوله، محلّى بشبكة فضية. وفي رأس المظلة كرة فضية مذهبة فوقها هرم فضي.

ويأتي قبل الملك مباشرة أحد ضباطه على ظهر خيل يحمل القرآن في حقيبة من القماش الأحمر، وآخر يحمل بيرقًا من الحرير الأخضر، ذا شكل مربع، يسمى لواء الملك، محلّى بحاشية فضية، ليس عليه أية علامة كما في البيارق الأخرى باستثناء بعض حروف عربية مطرَّزة. وفي الأخير ضابط يسير خلف الملك ممتطيًا ظهر جواد ويحمل سيفًا مقبضه وغمده مزينان بسخاء، إذ إن الغمد مغطى بغمد آخر ذي لون أحمر قاتح. ولا تتوقف أصوات الطبول طوال الوقت الذي يستغرقه الموكب، ويواصل الشباب النشيطون الرقص (البرع)»[1]. ومن الواضح أن سلطة الإمامة قد تغيرت عما نصت عليه كتب الفقه الزيدي. وكان الأوروبي الذي شهد بعينيه موكب يوم الجمعة على حق عندما وصف الإمام بأنه ملك اليمن. ويلاحظ (سيد مصطفى) سالم في كتابه «وثائق يمنية» أن المهدي صاحب المواهب كان أول إمام قاسمي استخدم الختم في مراسلاته، ربما تشبهًا بالسلاطين العثمانيين، ويحتمل أيضًا أنه تشبه بإمبراطور المغول في الهند[2]. فحتى ذلك الوقت، كان الأئمة يكتفون

(1) La Roque, **A Voyage to Arabia**, pp. 195-7. ويصف نيبور وفالنسيا مواكب مماثلة يوم الجمعة، انظر: Niebuhr, **Travels**, vol. I, pp. 380-2; Valentia, **Voyages and Travels**, vol. II, p. 349. ووفقًا لفالنسيا، نظّم والي المخا مواكب مماثلة يوم الجمعة تشبهًا بالإمام.

(2) سيد مصطفى سالم، **وثائق يمنية**، ص 40، 71 و76. ومن المحتمل أن الأئمة كانوا يقلدون المغول في الهند الذين وجد أن ختوماتهم مطابقة لختومات أئمة اليمن (انظر: B. N. Goswamy and J. S. Grewal, **The Mughals and Jogis of Jakhbar, Simla: The Indian Instute of Advance Study**, 1967, انظر بخاصة ملحقًا بالختوم. ويبدو أن الطغرة، التي غالبًا ما ربطت بالوثائق العثمانية، وبوثائق المغول أيضًا، قد استخدمت لأول مرة على يد المهدي عباس.

بوضع تواقيعهم، وغالبًا ما يكون فوق النص وتحت البسملة مباشرة، في ترتيب يرفع مكانة الإمام، كما يقول سالم.

ويتضح أن عهد صاحب المواهب كان عنيفًا وقاسيًا[1]. فقد هرب من اليمن عدد من السادة، وكثير منهم من بيت القاسم، خوفًا منه. وعلى سبيل المثال هرب الحسن والحسين ابنا المتوكل إسماعيل، مع عائلتيهما إلى مكة؛ وهرب من موالي الإمام إلى الهند إسحاق بن محمد العبدي (توفي سنة 1115هـ/ 1704م)، بعد حادث نسي فيه أن يذكر لقب الإمام عندما قرأ جهرًا رسالة موجهة إليه[2]. كما أن صالح بن مهدي المقبلي اتهم صاحب المواهب بفرض جبايات غير شرعية. وكان على الأخص يرسل جنوده إلى القبائل للجباية، لكن القبائل كانوا يدفعون للعساكر ليتجنبوا دفع الواجبات. وأصبح هذا ضربًا من الجزية التي يتواطأ فيها بعض مشايخ القبائل مع الإمام. ويضيف المقبلي أن أحدًا لم يجرؤ على عرض أي نزاع على الإمام لأنه يفرض بانتظام على الشاكي دفع نقود. ويضرب المقبلي مثلًا على ذلك بحال منطقته كوكبان، التي لم تستطع جمع ضرائب تكفي لتغطية نفقات الحكومة فيها، على نحو جعل أئمة مثل المتوكل إسماعيل يدفعون من الخزينة العامة العجز الذي تراكم خلال سنوات. أما صاحب المواهب فقد كان يجبي العائدات لنفسه ولمواليه من المنطقة ولم يعد يصرف لأي من المستحقين محليًا[3].

وتواصلت خلال عهود خلفاء صاحب المواهب في القرن الثامن عشر أشكال الحكم الأبوية التي بدأت في الأساس في عهده. فقد أسسوا بنى إدارية أكثر رسمية عمل فيها قضاة و«عمّال» أوقاف، وجباة ضرائب، وموظفون مسؤولون عن الموازين والمكاييل، وموظفو

(1) انظر: نشر، ج1، ص 736 ـ 737، وج2، 402 ـ 409.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 319 ـ 320، **هجر العلم**، ج 3، ص 1425.

(3) انظر: **هجر العلم**، ج3، ص 1571 ـ 1574.

موانع. وكان لدى كل إمام في تلك الفترة موظف يعمل كبيرًا للوزراء، وعدد آخر من الوزراء المسؤولين عن الشؤون القبلية والأوقاف وفرض الضرائب. كما كان في كل منطقة وزير. ولأن الدولة لم تعد تعتمد على شجاعة الإمام وعمق معرفته، لم تعد صفات القائد الشخصية شروطًا رسمية لوصوله إلى الحكم.

تعيين الشوكاني قاضيًا للقضاة

حين توفي يحيى السحولي سنة 1209هـ/ 1795م عرض الإمام المنصور علي (توفي سنة 1224هـ/ 1809م) على الشوكاني أن يتولى منصب قاضي القضاة. وقد تردد الشوكاني خلال أسبوع. يقول في السيرة التي سطرها عن نفسه إنه لم يرد قبول المنصب خشية أن يصرفه عن نشاطاته العلمية[1]. كان دون شك مدركًا لمخاطر العمل مع الحاكمين، دون ذكر ما تعني الصلة بالحاكمين من وصمة فساد وعدم استقامة، وهو ما جعل كثيرًا من العلماء يتجنبون مثل هذه الصلة[2]. لكنه يقول إن تلاميذه وعلماء آخرين أقنعوه أخيرًا بقبول المنصب خشية أن يتولاه شخص آخر أقل كفاءة أو ربما ذو اتجاه آخر. وربما انحنى الشوكاني وقبل العرض أمام وعد «الإقطاع» الذي أعطى له الإمام مؤخرًا واستطاع أن يجمع منه ضرائب وعائدات مثل الزكاة والصدقات والوصايا[3]. وكان التبرير الرسمي لمنحه إقطاعات ضمان استقامة القضاء لأن ذلك يزيل أي دافع لقبول الرشوة. ويصف ذلك كاتب «حوليات يمانية» بعد مرور خمسين سنة على الأقل على زمن الأحداث فيقول:

> «وكان شيخ الإسلام لتنفيذه لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولم يشهد عليه أحد بأخذ نقير ولا قطمير من المتشاجرين والسبب أن معه قُطَع مثل رصابة والرونة وغيرها تدر أقل ما يكون ألف قدح طعام ومثلها عدد أنصب غنم وعاد معه من الحيمة

(1) انظر: التقصار، ص 423 ـ 425. البدر، ج1، ص 464 ـ 465.

(2) انظر مثلًا: نشر، ج1، ص 153.

(3) لم يتضح لي ماذا كانت الوصايا. وربما كانت أوقافًا يتولى الأئمة إدارتها.

مصروف في كل شهر نحو مئة قرش حجر فيأكل معه كل من عرفه وجاوره ولم يدخر شيئًا مما حصل»[1].

وهنا إشارة أخرى إلى الإقطاعات التي منحها الإمام للشوكاني حين أصبح قاضي القضاة في عهده:

«وأقطعه الإمام صدقات رصابة وجبل اللوز وصدقات الروضة وسعوان وشوكان وشوبان وشيئًا واسعًا غير هذه ومن صدقة بيت راجح وأضاف إليه صدقة بيت قبان وصدقة بيت الحيمي ووصية التوهمي وتنعم»[2].

أصبح الشوكاني دون شك رجلًا غنيًا ذا نفوذ بسبب هذه الامتيازات، لأن دخله السنوي من الحيمة وحدها بلغ 1200 «قرش حجر» (دولار فضي إسباني)[3]. وليس من الواضح كيف أنفق هذه النقود. لكن يُروى أنه استمتع بثياب فاخرة وبأسلوب حياة ممتاز[4]. ولا شك أنه أنفق بعض هذه المبالغ على تلاميذه، الذين قد يكونون جزئيًا سبب شعبيته وسبب النفوذ الذي اكتسبه بين جماعة العلماء. ويقول السيد أحمد زبارة، المفتي السابق للجمهورية اليمنية: إن الشجار الذي حدث بين الشوكاني وتلميذه البارز محمد بن علي العمراني (توفي سنة 1264هـ/ 1848م) كان بسبب الإشراف على إقطاعاته. إذ تولى العمراني وظيفة الإشراف عليها حتى وقت مبكر من ثمانينيات القرن الثامن عشر حين طلب منه الشوكاني أن يسلّمها لابنه الذي

(1) حوليات يمانية، ص 278 ـ 279.

(2) نيل، ج2، ص 298، عبد الله بن محمد الحبشي، دراسات في التراث اليمني (بيروت: دار العودة، 1977م)، ص 64، وقد أثار الهادويون في اليمن الكثير من النقد حول هذه «الإقطاعات» حديثًا. وادعوا أنها تلقي الضوء على المدى الذي اشترك فيه الشوكاني وعمل بانتظام مع حكام فاسدين وغير مستقيمين.

(3) لمعرفة القيمة الشرائية النسبية للقطع النقدية المختلفة في ذلك الوقت، انظر: العمري، مئة عام، ص 150، 208 ـ 209.

(4) حسين العمري، الإمام الشوكاني رائد عصره (دمشق: دار الفكر، 1990م)، ص 434.

كان قد بلغ سن الرشد. وتفجر شجار بين الرجلين أدى إلى سجن العمراني حتى أوشك أن يعاقب بالإعدام. وفي سنة 1250هـ/ 1834م أطلِق سراح العمراني فهرب فورًا إلى زبيد حيث مات فيما بعد في غارة قبيلة يام الإسماعيلية على المدينة[1]. وقد كتب العمراني حين كان في زبيد مؤلفًا في التاريخ بعنوان «إتحاف النبيه بتاريخ القاسم وبنيه» يوبخ فيه الشوكاني فيما يخص عددًا من الأمور من بينها ادعاؤه أنه «مجتهد مطلق». ويقول إنه جعل القضاء في اليمن أسوأ مما كان لأن كثيرًا من التلاميذ غير الأذكياء وغير المبرزين استجابوا لدعوته فزودهم بوسائل لكسب الأموال العامة على نحو غير شريف. ويواصل العمراني قائلًا:

«وجرأه على المبالغة في تلفيق هذا المتجر الكاسد أن سولت له نفسه طمس مذهب الزيدية فعند ذلك يكون الرجوع إلى ما قرره بهوسه في الأقطار اليمنية ويزاحم الشافعي في انتشار مذهبه ويزاحم أبا حنيفة في التدين بما قرره في كتبه.. .أوقع العداوة والشحناء بين أهل البلاد»[2].

ويسخر الزيديون المعاصرون من الشوكاني لأنه جنى فوائد كثيرة من ارتباطه بالأئمة. فعلى سبيل المثال يحكي زيد الوزير أن ثروة الشوكاني اتضحت في بدانته. فما يزال في صنعاء حلوى تباع تسمى «ملاجع (خدود) الشوكاني».

(1) انظر: نيل، ج2، 289 ـ 293.

(2) محمد بن علي العمراني، إتحاف النبيه، مخطوط، المكتبة الشخصية الخاصة لمحمد العمراني، صنعاء، ورقة 46. وتوجد نسخة مخطوطة مختلفة مع بعض الإضافات من الكتاب نفسه في المكتبة الغربية في صنعاء، تاريخ رقم 77.

تلاميذ الشوكاني وتأثيره

اكتسب الشوكاني بعد تعيينه قاضيًا للقضاة سلطة تعيين تلاميذه في الوظائف المختلفة في البلاد كلها. ونتج عن هذا النفوذ الجديد الذي اكتسبه، بالإضافة إلى الشهرة الواسعة التي سبق له أن حققها باعتباره مصدرًا للمعرفة وشخصية مهمة في سلسلة سند أكثر من مؤلَّف في حقول المعرفة المختلفة، الإسلامية وغيرها ـ كما عرضها في مؤلفه المشهور «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر» ـ التفاف مجموعة كبيرة من الناس من حوله، سعيًا وراء الحصول على إرشاداته ورعايته. وقام تلاميذه بتأمين استمرار تراثه الفكري ونشروا آراء علماء الحديث بين علماء الهضبة الزيدية وخارجها.

وتوجد قائمة أكثر تفصيلًا بتلاميذ الشوكاني في مؤلف مادح، كتبه أحد هؤلاء التلاميذ، في سيرة موسعة للشوكاني تعدد مناقبه وأعماله الجليلة كما تذكر أساتذته وتلاميذه مع تراجم موجزة لكل واحد منهم[1]. كتب هذا المؤلف الذي يحمل عنوان «التقصار في جيد زمن علّامة الأقاليم والأمصار» محمد بن الحسن الشجني[2]. يواصل الشجني في ثنايا الكتاب ذكر الشوكاني بلقبه المبجّل «شيخ الإسلام». وهذه أول مرة يذكر فيها عالم يمني ذو أصل زيدي على هذا النحو، وقد يعكس محاولة تشبه بالعادة العثمانية. ويدّعي الشجني أن الشوكاني مجدد القرن الثالث عشر الهجري[3]. ووفقًا

(1) ليست القائمة شاملة، لكنها تشمل أهم الأشخاص الذين اتصلوا بالشوكاني.

(2) حقق هذا المؤلف محمد علي الأكوع ونشر بعنوان «حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب التقصار».

(3) التقصار، ص 417. وتوجد ادعاءات مشابهة ببلوغ وضع المجدد أطلقها تلاميذ علماء مثل =

لما قاله المؤلف، كان الشوكاني قد أصبح مرجعًا معترفًا به على نحو واسع قبل تعيينه قاضيًا للقضاة بكثير، بل إن علو مكانته بين العلماء جعلت الإمام يطلب منه الحلول محل القاضي يحيى السحولي. قال:

«ولما انتهى إلى غاية في علوم الاجتهاد لم يبلغها مشاركوه من مجتهدي زمانه، ودارت عليه رحى التدريس والإفتاء، وقصده الطلبة من المحلات النائية، وأتته السؤالات المكرسة من علماء الأمصار في المسائل المشكلة، وكذلك مما قرب من صنعاء ونواحيها لما عرفوا أن حكام صنعاء يرجعون إلى ما أفتى به فيما شجر عندهم وكانوا يسمعون عنه أنه ينهى عن أخذ الأجرة على الفتوى ويلوم من أخذها، وكادت شغلته بذلك أن تأتي على جميع أوقاته، توفي القاضي العلامة الصدر حاكم حكام صنعاء يحيى بن صالح السحولي رحمه الله، فأمر الإمام المنصور رحمه الله بتغليق ديوان الحكم الذي يجتمع به أعيان الحكام بساحة دار الإمام وما زال يسأل عن شيخ الإسلام ليتعرف حاله ممن يدخل عليه من وزرائه، فكلهم يقول لا نعرف شخصه وإنما نعرف مكتوباته وشهرته وبأنه قد صار الآن مرجع العلماء في الحضرة، وذلك لتقبض شيخ الإسلام عن جميع أرباب الدولة بل عمن لم يكن من أهل العلم على الإطلاق، وانكشف أنّ عند الإمام رحمه الله من أحواله ما لم يكن عند أحد من أرباب دولته فأرسل إليه...»[1].

وبتولي الشوكاني منصب قاضي القضاة أصبح قطبًا مهمًا في حكومة

= العالم المشهور ابن حجر والسيوطي في مصر العصور الوسطى، ويبدو أنه فقط من خلال اعتراف التلاميذ يكتسب الشيخ اللقب المبجّل. انظر:

Ella Landau-Tasseron, **The Cyclical Reform: a study of the Mujaddid tradition**, Studia Islamica 70 (1989), 79-117.

(1) التقصار، ص 423 ـ 424.

الإمام. وهكذا أمّن انتقال السلطة سلمًا من المنصور علي إلى المتوكل أحمد، بطريق تنظيم مؤامرة داخل القصر تم في نهايتها تجريد المنصور من سلطاته وتنصيب المتوكل مكانه[1]. وتولى مراسلة الوهابيين بالنيابة عن الإمام، مدافعًا عن المذهب الرسمي للإمامة. وتولى مؤخرًا التفاوض للتوصل إلى اتفاق مع الجيش المصري التابع لمحمد علي، استعادت الإمامة بموجبه السيطرة على تهامة بعد هزيمة الحركة الوهابية والإمارة شبه التابعة لها بزعامة أشراف أبو عريش. ويخبرنا الشجني أن أي قرار حكومي لم يتخذ دون استشارته[2].

ويمكن إدراك ما بلغه تأثير الشوكاني على أعضاء الأسرة الحاكمة ومدى تطابق آراء الأئمة، وبخاصة المتوكل أحمد والمهدي عبد الله، مع آرائه الفقهية والدينية، من تتبع المسار التعليمي لأحد الأمراء. يروي الشجني قصة القاسم ابن الإمام المتوكل أحمد الذي ولد سنة 1211هـ/ 1796م ونشأ في القصر حيث تعلم في البداية القرآن ثم علوم الحديث. وكان أول كتاب تعلمه في علوم الحديث «بلوغ المرام» لابن حجر، قرأه على محمد عابد السندي (توفي سنة 1257هـ/ 1841م)، حفيد رجل مشهور من علماء الحديث زار صنعاء ووظفه الإمام للاستفادة من مهاراته الطبية[3]. وبعد أن حفظ القاسم بلوغ المرام عن ظهر قلب، قضى أيامًا كثيرة يقرأه غيبًا والشوكاني يستمع إليه مرات عديدة من بداية الكتاب حتى نهايته. يتلو ذلك وصف لدراسته على الشوكاني وحبه لعلوم الحديث.

«ثم قرأ على شيخ الإسلام في صحيح البخاري وصحيح مسلم... وكان له شغف بعلم السنّة المطهرة والتظهر بها في

(1) البدر، ج1، ص 466 ـ 467.
(2) القصار، ص 425.
(3) للاطلاع على ترجمة محمد عابد السندي انظر البدر، ج2، ص227 ـ 228، نيل، ج2، ص 279 ـ 281. وبعد عودة السندي من مصر التي ذهب إليها موفدًا من الإمام، أخبر الشوكاني أن لا وجود لعلوم الدين في مصر، وأن ما تبقى هناك تقليد وتصوف.

أيام أبيه المتوكل رحمه الله وإكباب على مطالعة دواوين الحديث... لا يلتفت إلى سوى ذلك. وكان الإمام رحمه الله يحضّه على ذلك ويرغبه ويعطيه من هذه الكتب ما أراده وطلبه لإعجابه به حتى اجتمع لديه من كتب الحديث وشروحها ما لم يجتمع لغيره...»[1].

وتوجد رواية أخرى تلقي الضوء على تأثير الشوكاني في عهد المهدي عبد الله تشير إلى ابن مسعد، شيخ رجام، وهي قرية في بني حشيش شمال شرق صنعاء. فقد استدعى الشوكاني ابن مسعد إلى المحكمة بسبب بعض المخالفات لكن الشيخ القَبَلِيّ رفض الاستجابة. وعدَّ الشوكاني هذا الرفض تحديًا للشريعة. ودفعه الغضب لإرسال أقلامه ودواته إلى المهدي عبد الله الذي كان في ذلك الوقت مقيمًا بوادي ظهر على بعد بضعة كيلومترات من صنعاء. وحال بلوغ هذه الأخبار إلى الإمام:

«فقام من حينه وأمر بالخروج على الذي كسر الشريعة ولم يدخل صنعاء بل عزم إلى الروضة وهي طريق رجام ولقية القوم والمدافع وأحاطوا برجام وأكلوا عنبه ورعي زرعه ورموه بالمدافع وتوسّط عليه الشريف علي وغانم بن مهدي وخرج إلى سلاسل الحديد وعيّن عليه أكثر مما يستحق عقوبة لكسر الشريعة...»[2].

وأصبحت هذه الرواية مثلًا يضربه بعض قضاة اليمن الحديث الذين يرون أن تأثير الشوكاني قدم مثالًا ينبغي الاقتداء به في سلطة القضاة وقوتهم[3].

(1) القصار، ص 389.
(2) حوليات يمانية، ص 50.
(3) انظر محمد إسماعيل العمراني، نظام القضاء في الإسلام (صنعاء، مكتبة دار الجيل، 1984م)، ص 244 ـ 245. محمد بن علي الأكوع، حياة عالم وأمير (صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1987م)، ص 60 ـ 62.

التعيينات القضائية

تستحق التعيينات القضائية التي قررها الشوكاني انتباهًا خاصًا لأنها توضح كيف استطاع أن يضمن دوام تأثيره ليس فقط في حياته، بل بعد مماته بكثير. وتوجد أمثلة كثيرة يمكن تعدادها، ولكن تكفي بعض الأمثلة لإعطاء فكرة عن رعايته وعن المفردات التي استخدمت في المصادر التاريخية لشرح تأثيره. يروي الشجني أن المهدي عبد الله عين القاضي حسين بن محمد العنسي (توفي سنة 1235هـ/ 1820م) حاكمًا (قاضيًا) على زبيد، أكبر مدينة في تهامة آنذاك، بناء على «ملاحظة» من «شيخ الإسلام»[1]. وعين عبد الرحمن بن أحمد البهكلي (توفي سنة 1248هـ/ 1832م) حاكمًا (قاضيًا) لبيت الفقيه في تهامة بعد «سعي» «شيخ الإسلام»[2]. وتلميذ آخر للشوكاني هو القاضي محمد بن يحيى العنسي الذي قرأ على «شيخ الإسلام» بعض كتب الحديث، والنحو، وتفسير القرآن وبعض كتب الشوكاني، ثم أذن له الشوكاني بأن يتولى القضاء في ذمار[3]. وعين القاضي عبد الله بن علي سهيل (توفي سنة 1251هـ/ 1835م)، الذي كان لديه ميل خاص نحو مؤلفات الشوكاني، أحد قضاة صنعاء[4]. كما أن بعض تلاميذ الشوكاني، مثل صالح بن محمد العنسي، الذي كان أيضًا زوج ابنته وتولى القضاء في صنعاء ثم

(1) القصار، ص 367 ،البدر، ج1، ص 228 ـ 229.
(2) القصار، ص 371. انظر أيضًا البدر، ج1، ص 318 ،نيل، ج2، ص 23 ـ 25.
(3) القصار، ص 431.
(4) القصار، ص 373، انظر أيضًا نيل، ج2، ص 84.

في إب، أسسوا عائلات قضاة وشبكات محلية في المناطق التي عملوا فيها وتواصل حضور هذه الشبكات حتى وقت متأخر بعد تراجع الإمامة القاسمية نفسها واختفائها[1].

ما يستحق الملاحظة في جميع أمثلة من رعاهم الشوكاني، صلته بتعيين قضاة سواء في صنعاء أم في مناطق تقع إلى الجنوب منها، وبخاصة في المناطق الشافعية في اليمن الأسفل أو تهامة. واقتصرت المناطق الزيدية التي عيَّن فيها قضاة على تلك الواقعة جنوب صنعاء مثل ذمار التي ظلت طوال حياة الشوكاني تحت سلطة الإمامة. ويعد التوزيع الجغرافي لهذه التعيينات في مناطق يسود فيها المذهب الشافعي مؤشرًا آخر على مدى الأهمية البالغة التي مثّلتها هذه المناطق بالنسبة للإمامة، وعلى الأخص كمصدر للدخل. وعلى العكس، وَصَفت المصادر التاريخية المرتفعات الواقعة شمال صنعاء بأنها تقع قضائيًا خارج المجال. ووصِف العلماء الأفراد في هذه المناطق بأنهم يواصلون تطبيق الشريعة في مناطقهم[2]. لكن على العموم، ذُكِرت هذه المناطق باعتبارها مصدرًا للاضطراب، تنزل منها القبائل لإحداث القلاقل والمطالبة بالإعانات، أو بقيام منافسين يدَّعون الإمامة ويسعون لانتزاع السلطة باسم التشدد في الاستقامة ويحصلون عمومًا على دعم قبلي.

(1) انظر Messick, The Calligraphic State, p. 45 وكذلك نيل، ج2، ص 14. ومثال آخر عن هؤلاء التلاميذ هو الحسن بن أحمد عاكش الضَّمَدي (توفي سنة 1289هـ/ 1872م)، انظر أيضًا نيل، ج1، ص 314 ـ 318.
(2) تُعدّ منطقة كوكبان وشبام أحد الأمثلة التي كانت فيها عائلات علماء، مثل بيت شرف الدين، مركزًا مهمًا للتعليم وواصلت أداء دور محكمة. وشكّلت هجر أخرى، فضاءات محمية شبه مستقلة، ظلت فيها الشريعة تطبق بصرف النظر عن غياب البنى القضائية المركزية.

الإمامة تفقد أراضٍ

نعرف من رواية كارستن نيبور أن الإمامة كانت سنة 1760م قد فقدت السيطرة الفعلية على أغلب المناطق شمال صنعاء وشرقها[1]. فقد كان نفوذ الإمامة في هذه المناطق شديد الضعف، باستثناء جيوب قليلة شمال صنعاء أو شمال غربها مثل عمران وكوكبان، وأحيانًا كان هذا النفوذ غير موجود حتى في هذه الجيوب خلال حياة الشوكاني. وهذا يعني أن سلطة الإمامة اقتصرت على المرتفعات جنوب صنعاء ومنطقة تهامة الساحلية شمالًا حتى اللّحية. وباستثناء المخا، فقدت الإمامة الكثير من تهامة ما بين سنتي 1803 و1818، إما لوقوعها تحت سيطرة الوهابيين أو أشراف أبو عريش[2]. فقد كان التأثير الوهابي خلال هذه الفترة كبيرًا. ولعل من غير الواقعي حصر مواقف الشوكاني الفكرية في الرد على مقالات الوهابية مذهبيًا وفقهيًا أو التكيف مع الضغط السياسي الذي مارسته القوى الوهابية المسلحة على الإمامة.

ونتج عن الانهماك الوهابي في اليمن فقدان الإمامة عمليًا لأغلب مناطق تهامة بين سنتي 1803 و1818م حتى تعرضت الوهابية سنة 1818م للهزيمة أمام قوات محمد علي[3]. وكانت الوهابية سنة 1801 قد أصبحت ناشطة في الحجاز: فوقعت مكة تحت سيطرتهم سنة 1803، وبعد سنة وقعت المدينة المنورة أيضًا ـ وهدّموا في المدينتين القباب المنصوبة على

(1) Niebuhr, **Travels**, vol. II, pp. 45-7. 191

(2) 192 عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، **المقتطف من تاريخ اليمن** (بيروت، منشورات العصر الحديث، 1987)، ص 259، 262. محمد بن إسماعيل الكبسي، **اللطائف السّنية في أخبار الممالك اليمنية** (مطبعة السعادة، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 298 ـ 302.

(3) انظر: البدر، ج1، 240 ـ 241.

قبور أولياء الصوفية، ودمروا كذلك أماكن الزيارات الأخرى[1]. وفي عسير الشمالية استجاب الحاكم المحلي في جبال السراة، عبد الوهاب بن عامر الرفيدي، المعروف بـ «أبي نقطة»، للدعوة الوهابية بعد زيارته لعبد العزيز ابن سعود في عاصمته الدرعية سنة 1802-1803[2]. وقام عبد العزيز بتعيين أبي نقطة حاكمًا لعسير العليا.

أما في جنوب عسير فإن الحاكم من الأشراف آل خيرات، الشريف حمود بن محمد أبو مسمار، قد فرض نفسه سنة 1802 حاكمًا مستقلًا في أبو عريش، بعد أن حكم أبو عريش حتى ذلك الوقت باسم الإمام المنصور علي، وسيطر على أكثر تهامة من سنة 1803 حتى وفاته سنة 1818[3]. وتفجر القتال بسرعة بين أبي نقطة والشريف حمود، وكان منطقيًا أن ينهزم الشريف حمود في المعركة في منتصف رمضان سنة 1217هـ كانون الثاني/ يناير 1803. وأدى هذا إلى أن يعلن الشريف حمود الولاء لابن سعود وللدعوة الوهابية ليتم بعد ذلك تعيينه أميرًا على عسير السفلى نيابة عن ابن سعود[4]. وباشر الشريف حمود تقوية القاعدة التي تستند إليها قوته بغزو المزيد من أراضي تهامة، مستوليًا على اللحية، والحديدة، وزبيد، وبيت الفقيه، وجيس[5]. كما حاول الاستيلاء على منطقة حجة في الجبال المرتفعة شمال غرب صنعاء، لكن جرى صده سنة 1220هـ/ 1805م وأعيد تعيين الشاعر القاضي عبد الرحمن الآنسي حاكمًا (قاضيًا) شرعيًا في المنطقة[6].

(1) H. St. J. B. Philby, **Arabia** (London: Ernest Benn, 1930), pp. 83, 87.

(2) عبد الرحمن بن أحمد البهكلي، **نفح العود في سيرة دولة الشريف حمود**، تحقيق محمد أحمد العقيلي، الرياض، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، 1982، ص 128 ـ 129.

(3) البدر، ج2، ص 369.

(4) البهكلي، **نفح العود**، ص 142.

(5) البدر، ج1، ص 262، البهكلي، **نفح العود**، ص 170 ـ 176.

(6) حسين عبد الله العمري، **The Yemen in the 18th & 19th Centuries** (London: Ithaca Press, 1985), p. 51.

وحاول الإمام المنصور في مناسبات عديدة استعادة السيطرة على تهامة، لأن فقدان السيطرة على الموانئ بخاصة سبب انخفاضًا كبيرًا في الدخل وفي قدرة الإمام على شراء ولاء القبائل[1]. لكن الصعوبات السياسية والاقتصادية التي واجهتها الإمامة في المناطق الأخرى خلال هذه الفترة أعاقت استعادته لتهامة[2]. وأوضح دليل على ذلك إخفاق قوة مكونة من ألف محارب من ذو محمد وذو حسين ومعهم ثلاثون فارسًا، أرسلها الإمام من صنعاء في 20 رجب سنة 1221هـ/ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1806م لاستعادة تهامة، بسبب عدم إرسال تعزيزات ومؤن[3].

(1) Dresch, Tribes, p. 214. al-Amri, The Yemen, pp. 30, 66, 92. وكذلك: نشر، ج1، 410.

(2) يعطي لطف الله بن أحمد جحاف، في درر نحور الحور العين (الكتاب الأساسي في حوليات تلك الفترة)، فكرة واضحة عن الضرر الذي سببه سيطرة الشريف حمود على تهامة والأثر المدمر الذي تركه ذلك على النظام النقدي للإمامة. انظر:
al-Amri, The Yemen, pp. 52, 56, fn. 75.

(3) Al-Amri, The Yemen, p. 52.

القضاة آل العنسي في جبل برط

أثار صعود علماء السنة في صنعاء في عهد الإمام المنصور حسين بن القاسم (توفي سنة 1161هـ/ 1748م)، وعلى نحو أبرز في عهد المهدي عباس، ردود فعل العلماء الهادويين، وبخاصة القضاة آل العنسي في منطقة جبل برط الحدودية. ولا يُعرف سوى القليل عن هؤلاء القضاة، ولم تذكر كتب التراجم سيرهم. وربما ألقى هذا الضوء على وضعهم الهامشي[1] ويتحدث كلٌّ من ابن الأمير والشوكاني عنهم بازدراء باعتبارهم فقهاء جهلة حرضوا قبائل ذو محمد وذو حسين من بكيل ليُحدِثوا القلاقل ويشيعوا الاضطراب. ويرد أول ذكر لآل العنسي سنة 1145هـ/ 1732م حين قاد عبد الرحمن بن محمد العنسي قبائل بكيل في غارة على ميناء اللحية. وكان رد فعل ابن الأمير على هذه الغارة نظم قصيدة تدينهم وتحتج على الإمام المنصور حسين لسماحه بحدوث ذلك[2]. وكان ابن الأمير في ذلك الوقت يناصر محمد بن إسحاق (توفي سنة 1167هـ/ 1754م)، وهو داع سعى للوصول إلى الإمامة منافسًا للمنصور الحسين لكنه هزم بسرعة وانسحب ليكرّس حياته للتدريس في صنعاء[3]. وفي سنة 1151هـ/ 1738-1739م، حظي في النهاية ابن الأمير برعاية المنصور وعُيِّن خطيبًا للجامع الكبير في صنعاء.

واضطر ابن الأمير للتخلي عن هذا المنصب سنة 1166هـ/ 1753م

(1) Dresch, Tribes, pp. 134, 138, 199, 212-14.

(2) ابن الأمير، ديوان الأمير الصنعاني، ص 415 ـ 417.

(3) البدر، ج2، ص 127 ـ 130.

حين أدى عدم ذكره لاسم الإمام القاسم بن محمد في خطبة الجمعة إلى إثارة شغب. ورُوي أن هذا الإغفال لذكر القاسم دفع شخصًا يدعى «السيد يوسف العجمي الإمامي»، وهو فارسي قدم للإقامة في صنعاء «لينشر المذهب الاثني عشري»، لقيادة مجموعة من العوام للذهاب إلى المسجد بقصد قتل ابن الأمير، موجهين له تهمة أنه «ناصبي» (أي يكره علي بن أبي طالب وأهل البيت)[1]. وتدخل المهدي عباس ومنع السيد يوسف من البقاء في اليمن وسجن المحرضين الآخرين على الشغب، وكانوا علماء هادويين محليين وأفرادًا من بيت القاسم، اعترضوا جميعًا على الاتجاه السنّي الذي تسير عليه الإمامة. كما أمر الإمام بسجن ابن الأمير لمدة شهرين، لكن ظروف سجنه كانت أخف بالمقارنة مع العقوبة التي فرضت على خصومه الهادويين. وواصل المهدي عباس سياسته التي تفضل مدرسة الحديث السنة كما فعل حين عيّن حسين بن مهدي النعمي إمامًا لمسجد قبة المهدي الذي بناه في صنعاء[2].

وقد أدت سياسات المهدي عباس، التي سمحت لهؤلاء العلماء السنيين بالنشاط في صنعاء متمتعين بالحصانة، إلى هجرة أحد أفراد بيت القاسم، واسمه عبد الله يوسف، من صنعاء إلى برط سنة 1182هـ/ 1768م داعيًا القضاة آل العنسي لمواجهة هذا التحول وللتدخّل مباشرة في شؤون صنعاء[3]. وكتب آل العنسي، الذين كان يرأسهم في ذلك الوقت القاضي حسن بن أحمد، رسائل إلى علماء حوث، وكوكبان،

(1) هجر العلم، ج4، ص 1833.

(2) هجر العلم، ج2، ص 639 .نشر، ج1، ص 617 ـ 618. كان حسين النُّعمي (توفي سنة 1187هـ/ 1773م) عالمًا تهاميًا يتبنى مقالات سنية مِثل ابن الأمير. واشتهر بقراءة مجاميع الحديث النبوي واتباع الطقوس السنية في الصلاة، مثل الرفع والضم، والتأمين بعد قراءة الفاتحة في الصلاة، وهي أمور أنكرها الهادويون. كما اشتهر النعمي بكتابة مؤلف أيد فيه تحطيم الوهابيين للقبور. انظر حسين النعمي، **معاريج الألباب في مناهج الحق والصواب** (الرياض، مكتبة المعارف، 1985م).

(3) عبد الله الجرافي، **المقتطف**، ص 255 ـ 257 .نشر، ج3، ص 43 ـ 44.

وذمار، طالبين دعمهم في مواجهة التوجه السني للإمامة، وشكوا من أن سياساتها الضريبية جائرة، وضربوا أمثلة عديدة على طبيعة حكمها الشرير. وفيما يلي مثال على ما قالوا:

«فالموجب للرفع إليكم هذا أنا شاهدنا أمورًا في صنعاء أحدثها السيد محمد الأمير في تشنيع مذهب أهل البيت وتضليل من كان مقلدًا واستخفاف بعلم أهل البيت... وأحوال الدولة قد صارت ظاهرة على خاص وعام أنهم اغتصبوا أموال الله تعالى على أهلها ووضعوها في غير محلها، جعلوها زينةً في البساتين والدور... جعلوه ولاة الجور لهم ذريعة إلى تأسيس المظالم بوضع الخراجات التي لم يكن لها دليل من الكتاب والسنة... فإن كنتم تعلمون ذلك أنه يجب علينا وعليكم جمعتم قبائلكم وطلبتم منهم ما طلبناه من قبائلنا وجمعتم رأيهم على الاتفاق بين الجميع إلى سوق الحرف (حرف سفيان) لجمع الكلمة على ما يرضي الله تعالى»[1].

وأجاب علماء حوث مدافعين عن ابن الأمير، مؤكدين أنه مجتهد له الحق، بل عليه واجب اتباع ما يتوصل إليه من آراء بنفسه. وقالوا إن ما يفعل من حركات في الصلاة كان قد أقرها كثير من الأئمة السابقين من أهل البيت. كما اتهموا القضاة آل العنسي بالسعي وراء فوائد شخصية من كل هذا ونصحوهم بدلًا عن ذلك بالإنصاف وأن يأمروا قبائلهم من بكيل باتباع الفرائض الشرعية والتخلي عن العرف القبلي (الطاغوت) مثل حرمان النساء من الميراث وأخذ الربا. إلا أنهم اتفقوا مع آل العنسي على أن الدولة اغتصبت الثروة بطرق غير شرعية لبناء القصور وتزيين الخيل والعبيد والجواري[2]. وانتهى الرد بالقول إن أحدًا في صنعاء لا يقبل نصيحة علماء حوث:

«فهم يعتقدون أنا عصيمات وما يعلمون أنا معتصمون بالله مما

(1) هجر العلم، ج4، ص 1835 ـ 1836.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 1837 ـ 1840.

هم (أي العصيمات) عليه وأن بيننا وبين العصيمات من المباينة والبعد كما بين الإسلام والكفر»[1].

بمعنى آخر، نظرت صنعاء إلى سكان الهضبة شمال صنعاء على نحو لا يميز بين بعضهم بعضًا باعتبارهم رجال قبائل لا دين لهم.

ومن الواضح أن علماء حوث لم يكونوا يرغبون في استدراج صنعاء إلى حرب. وأرسل إليهم آل العنسي رسالة أخيرة يتهمونهم فيها بالاشتراك مع ابن الأمير فيما يطرح من آراء، معبّرين عن خيبة أملهم لأنهم اعتقدوا أن علماء حوث شيعة ولم يدركوا أن تأثير الفكر السني قد وصل إليهم أيضًا. وقالوا إنهم يحتاجون لمناصرة حوث لهم ليفتحوا لهم الطريق (أي إنهم احتاجوا إلى الإذن بالمرور عبر أراضي حوث القبلية لمهاجمة صنعاء)، لأن آل العنسي وقبائلهم توصلوا إلى إجماع على قتال الإمام، وإلا كانوا مناصرين للشر والظلم. وأخيرًا رفض آل العنسي القول إنهم يطلبون الدنيا وأصروا على أن هدفهم طرد ابن الأمير وأنصاره من صنعاء وإلغاء الزكاة غير المشروعة التي فرضتها الدولة[2]. وقد تم صوغ الحجج بمفردات هادوية مميزة.

وفي سنة 1184هـ/ 1770م تمردت قبائل برط من ذو محمد وذو حسين بقيادة حسن بن أحمد العنسي «لنصرة المذهب» كما قالوا. وصد الإمام المهدي وابنه علي (الذي أصبح الإمام المنصور فيما بعد) هجومهم على أبواب صنعاء[3]. ويقول الشوكاني إن قبائل برط في الواقع لم يكفّوا عن القتال حتى زاد الإمام ما يتلقونه من إعانات إلى مبلغ عشرين ألف ريال في العام، وهذا يعني أنهم يستلمون إعانات منتظمة[4]. فلم تكن مواضيع النزاع مذهبية تمامًا. لكن هجوم قبائل برط يشير إلى أن السياسات اليمنية

(1) هجر العلم، ج1، ص 516 ـ 517. ج4، ص 1840 .
(2) المصدر السابق نفسه، ج4، ص 1841 ـ 1842.
(3) Serjeant, The post-medieval. And modern history of Sanaa and the Yemen, p.86.
(4) البدر، ج2، ص 136 .أدب الطلب، ص 161 ـ 162.

اتخذت مظهرًا مذهبيًا بحلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لأن تسامح الإمام مع الآراء السنية كان السبب المُعلَن للتمرد. ورُوِي أن الإمام المهدي سعى لتهدئة القضاة آل العنسي بإصدار الأمر إلى المصلين في صنعاء حتى لو كانوا من الشافعية أو الحنفية أن يمتنعوا من التأمين (قول «آمين») بصوت عال في صلواتهم[1].

ويفسر الشوكاني المعارضة الهادوية له وللعلماء مثل ابن الأمير بأنها ناتجة عن الجهل والتعصب وطلب علماء مثل آل العنسي للمنافع الدنيوية. ويقول إن هؤلاء استغلوا الغوغاء وضللوا عليهم ليعتقدوا أنهم يدافعون عن المذهب. ويتضح ازدراؤه لقبائل الهضبة الشمالية الذين استخدموا على هذا النحو في أحد مقالاته حيث يقول:

«ومن محن الدنيا أن هؤلاء الأشرار يدخلون صنعاء لمقررات لهم في كل سنة ويجتمع منهم ألوف مؤلفة فإذا رأوا من يعمل باجتهاده في الصلاة كأن يرفع يديه أو يضمهما إلى صدره أو يتورك أنكروا ذلك عليه، وقد تحدُث بسبب ذلك فتنة ويتجمعون ويذهبون إلى المساجد التي تُقرأ فيها كتب الحديث على عالم من العلماء فيثيرون الفتن، وكل ذلك بسبب شياطين الفقهاء الذين قدمنا ذكرهم. وأما هؤلاء الأعراب الجفاة فأكثرهم لا يصلي ولا يصوم ولا يقوم بفرض من فروض الإسلام سوى الشهادتين على ما في لفظه بهما من عوج»[2].

ويضع الشوكاني الخلاف مع القضاة آل العنسي في إطار الجدل المعاصر له بين الداعين إلى الاجتهاد وأتباع التقليد. بإيجاز، يقول إن الهادويين لم يتسامحوا مع المجتهدين الذي خرجت آراؤهم عن مقالات المذهب، وأصروا على أن يتمسك الجميع بالتقليد. ولذلك يرد الحجة

(1) نشر، ج1، ص 618.
(2) البدر، ج2، ص 136. .Dresch, Tribes, p 212 - 213

عليهم بالقول إن أول ما يتعلمه التلميذ الهادوي أنه يُمنع على المجتهد أن يقلّد. وهكذا فإن ادعاء أن من الواجب على الجميع أن يقلدوا مناقض في الواقع لمقالات الزيدية التي يدعي هؤلاء العلماء الجهلة أنهم يدافعون عنها[1]. وينكر الشوكاني جميع الأبعاد السياسية والاجتماعية للنزاع بين الهادويين وعلماء السنة. كما يستغل الغموض الذي يحيط بكون علمه وعلم ابن الأمير، وإن كان ناتجًا عن عملية اجتهاد، فإنه يدحض في الواقع جميع مقالات المذهب الهادوي الكلامية والفقهية. كما أن الأئمة في عصره أصبحوا يؤيدون ما يقول العلماء أمثال ابن الأمير والشوكاني، معطين وزنًا سياسيًّا لآراء السنة، وهو أمر لا سابق له في تاريخ الزيدية. ورأى الهادويون أن هذا التوافق في المصالح بين الأئمة وعلماء السنة سيؤدي إلى زوال مذهبهم. ولا بد أنهم أدركوا أنه سيجري إقصاء العلماء الذين لا يعتنقون آراء علماء السنة وطرق اجتهادهم من التأثير في صنعاء.

وأدى فقدان الإمامة لأغلب المرتفعات الشمالية أن أصبح أغلب المناطق التي تحكمها في ذلك الوقت شافعية. وأبدى علماء الشافعية في هذه المناطق الكثير من الحماسة للشوكاني، وبخاصة لمنهجه الفقهي الذي ركز على الاستناد إلى مجاميع الحديث السنية وتوصل إلى آراء مألوفة لديهم. وكان الشوكاني يصدر اجتهاداته الفقهية في شكل فتاوى قصيرة، أو مؤلفات طويلة، أو رسائل ملزمة لجميع الحكام (القضاة) في دولة الإمامة[2]. وكان لهذه «الاجتهادات» وضع مماثل لـ«اختيارات» الأئمة من بيت حميد الدين في القرن العشرين، والتي إما عَدَّلت أحكام الفقه الهادوي حول قضية معينة أو قدمت لها صياغة محددة. وبحلول هذه الآراء الفقهية محل غيرها من الأحكام، وبكونها كذلك قابلة للتنفيذ

(1) البدر، ج 2، ص 135.

(2) العمراني، إتحاف النبيه، الأوراق 44 ب. 46 أ، 68 ب ـ 70 أ، 82 ب. 85 أ. محمد بن إسماعيل العمراني، نظام القضاء، ص 245.

عمليًا، أصبح الشوكاني المرجع الفقهي الأعلى في دولة الإمامة. ولم يكن مستغربًا أن يكتسب الشوكاني الكثير من المعجبين الشافعيين، لأن آراءه أسقطت الكثير من أحكام الفقه الهادوي التي كانت تطبّق في أنحاء دولة الإمامة في ذلك الوقت[1]، وكان الشافعيون ينظرون إليها باعتبارها عبئًا فرضته الهضبة الشمالية.

(1) رشاد العليمي، التقليدية والحداثة في النظام القانوني اليمني (القاهرة: مطبعة الشروق، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 256 ـ 257.

اتصالات بين علماء الشافعية وعلماء اليمن الأعلى

على الرغم من جميع الاضطرابات السياسية التي شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، تواصلت الاتصالات بين علماء الشافعية وعلماء اليمن الأعلى، مع وجود علماء من كلا المجتمَعَين يدرسون عند بعضهم بعضًا ويمنحون الإجازات. ومن الطبيعي أن يشعر علماء الشافعية بانجذاب كبير نحو علماء الحديث الزيديين، والذين بدوا لهم مثل السنيين في توكيدهم على الاستناد إلى مجاميع الحديث السنية. ويمكن رؤية هذا الانجذاب في قراءة سِير شخصيات مثل السيد عبد الرحمن بن سليمان الأهدل (توفي سنة 1250هـ/ 1835م) من زبيد، الذي شملت رحلاته الدراسية المرتفعات اليمنية والحجاز حيث كانت مكة والمدينة في ذلك الظرف مركزَين كبيرين للتعليم. وقد درس الأهدل على أكبر علماء السنة في عصره في زبيد والحجاز، ومن مشايخه محمد بن مرتضى الزبيدي (توفي سنة 1204هـ/ 1790م)، مؤلف قاموس مشهور بعنوان «تاج العروس»، ودرَس الأهدل أيضًا على أغلب أبرز علماء الحديث في صنعاء، مثل عبد القادر بن أحمد الكوكباني (توفي سنة 1207هـ/ 1792م) الذي كان ينظَر إليه باعتباره أكبر مجتهد في أيامه ويمثّل الصلة العلمية بين ابن الأمير والشوكاني. كما درس الأهدل على ثلاثة من أبناء ابن الأمير. ومع أنه ظل من الناحية الرسمية شافعيًّا، كان من حيث توجُّهه من علماء الحديث، يميل إلى علوم الحديث ويوصف في سيرته بأنه «محَدِّث»[1].

وسمح حضور علماء الحديث في صنعاء بحدوث هذا التفاعل،

(1) نيل، ج 2، ص 30 ـ 31.

وبذلك تغير اتجاه تيار التعليم بحيث أصبح السنيون عندئذ يأتون إلى الهضبة للحصول على المعرفة بعد أن كان علماء الزيدية خلال العصور الوسطى يغادرون الهضبة الشمالية للحصول على المعرفة في المراكز السنية مثل تعز وزبيد ومكة[1]. وكانت صلات الأهدل الوثيقة بعلماء الحديث في المرتفعات اليمنية دافعًا لكتابة «النفَس اليماني»، وهو مؤلف في التراجم أوحت به الإجازات التي منحها لأخي الشوكاني وابنه، حين قدما من المرتفعات الشمالية إلى زبيد ليدرسا عليه. وتتضح نظرة الأهدل إلى الشوكاني في وصفه له في النفس اليماني حيث يقول:

> «. . . إمام عصرنا في سائر العلوم، وخطيب دهرنا في إيضاح دقائق . . . الحافظ المسند الحجة الهادي في إيضاح السنن النبوية. . .»[2].

ولم يكن بالإمكان أن يخفَى على الأئمة الحاكمين هذا الانجذاب المتبادل والتفاعل بين علماء السنة في اليمن الشافعي وعلماء الحديث في المرتفعات الشمالية. ولعل هذا سبب شعور الأئمة بالحاجة لأن يرافقهم الشوكاني في معاركهم في البلاد كلها. وكان الشوكاني خلال هذه الرحلات يتولى التدريس في المدن التي توقف الأئمة فيها، موسعًا شبكته العلمية ومجال إشعاعه العلمي، ويوسع كذلك السلطة الدينية للدولة ولحكم الأئمة

(1) ويمكن حتى القول، على سبيل الجدل، إن الاتصالات بين الزيديين والسنيين في القرنين الثامن والتاسع الهجري/ الرابع عشر والخامس عشر الميلادي، وعلى الأخص في مكة، قد أتاحت لعلماء مثل محمد بن إبراهيم الوزير (توفي سنة 840هـ/ 1434م) التعرف على آراء علماء الحديث ومقالاتهم ومن ثم إحضارها إلى المرتفعات الزيدية. انظر: أحمد بن عبد الله الوزير، تاريخ بني الوزير، مخطوط، ميلانو، مكتبة الإمبروزيانا، رقم D 556 الأوراق 78 ب ـ 79 أ .البدر، ج 2، ص 90.

(2) عبد الرحمن الأهدل، النفس اليماني (صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م)، ص 176. ولم تبق النسخة المطبوعة من الكتاب على عنوانه الكامل وهو «النفس اليماني والروح الريحاني في إجازات القضاة بني الشوكاني».

الذين يعمل في خدمتهم[1]. وعلى عكس الحملات العسكرية الزيدية المبكرة التي قادها أئمة يتمتعون بمكانة علمية رفيعة، قاد الحملات في عصر الشوكاني أئمة غير علماء يرافقهم علماء متفقهون، وهو ما يوضح التحول المهم في طبيعة سلطة الإمامة وحكمها في ذلك الوقت. وغالبًا ما تتكرر في الحوليات التاريخية وكتب التراجم صورة الإمام العالم المحارب الذي يقاتل على ظهر جواده ويكتب المؤلفات في موضوعات مثل علم الكلام والفقه، لتجسِّد المثل الأعلى في القيادة الزيدية. وقد نشر أئمة من أمثال القاسم بن محمد، وقبل ذلك المنصور عبد الله بن حمزة وآخرون، هذا المثال وجسدوه إلى حد كبير. وعلى العكس، نُظِر إلى أئمة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر باعتبارهم مجرد «أئمة دنيا»[2]. وقد كان المؤلِّف المجهول لـ«حوليات يمانية»، في الواقع، واضحًا في التفريق بين عصره والفترة السابقة، أي القرن السابع عشر حيث قال:

«هذا في الأيام الأخيرة وما هي بشيء بالنظر إلى أيام المهدي أحمد ابن الحسن والمتوكل على الله إسماعيل. وأما غرّة الدنيا عند أهل الدنيا لا أهل الدين فأيام المهدي عبد الله وصنوه الهادي محمد بن المتوكل، فهي الغرة لترفيه المترفّهين وجمع حطام الدنيا الفانية... ولكن الزمان تبسم لأهل ذلك الوقت. والسبب أن أرض اليمن كلها في يد الدولة ببنادرها ويمنها وريمة وعتمة وجميع الجهات، حتى أن التبن ينساق من أطراف البلاد فيما سبق من برط وآخره في أيام المهدي من عمران تبن للخيل»[3].

ولعل من أقوى الصور تلك القصة التي تتحدث عن قشة أحضرت إلى صنعاء من برط البعيدة. فقد كان ينظر إلى برط، وفي الواقع ما يزال كثير من اليمنيين ينظرون اليوم إليها، باعتبارها أكثر المناطق القبلية صعوبة في

(1) للحصول على وصف لرحلات الشوكاني مع الأئمة انظر «القصار»، ص 75 ـ 95.
(2) انظر: حوليات يمانية، ص 282.
(3) حوليات يمانية، ص 278، Dresch, Tribes, pp. 208-209.

حكمها، وموطن قبائل ذو محمد وذو حسين، من بكيل. وكانت سيطرة أي إمام عليها تعني أنه قوي وذو نفوذ كبير: فحتى مع دخول برط في اقتصاد اليمن كله تحت سلطة حكومة مركزية، يُقال إن أئمة القرن السابع عشر كانوا قادرين على تحقيق العدالة والازدهار العام. ولأن مؤلف الحوليات كتب ما كتب في القرن التاسع عشر، تعدُّ رؤيته لإمامة القرن السابع عشر إسقاطًا يقوم به شخص يعرف معرفة دقيقة النظام الأبوي للحكم في عصره حين لم يعد الحكام يمتلكون المؤهلات التي امتلكها أسلافهم. وارتبطت رؤيته لنظام الإمامة في الفترة القاسمية المبكرة ارتباطًا وثيقًا بالمؤهلات الشخصية لحكام امتازوا بالاستقامة وعاشوا وفقًا للمثل الأعلى الزيدي بصورة عامة.

التوافق بين القوة والعِلم

وقفت الإمامة القاسمية في نهاية القرن الثامن عشر بقوة إلى جانب علماء الحديث. وبدا المنصور علي (حكم بين سنة 1775 وسنة 1809م)، على غير ما كان عليه والده المهدي عباس، منزعجًا من القبائل ومن الهادويين المحافظين. ولذلك انضم إلى هؤلاء العلماء وطلب من الشوكاني قبول منصب قاضي القضاة، وهو ما سمح للشوكاني بالإشراف على النظام القضائي للإمامة وتعيين القضاة وإعفائهم، وكذلك رئاسة الديوان الذي يعمل فيه عدد من القضاة ويمثّل في الواقع محكمة الاستئناف الأخيرة[1] ورُوِي أن الشوكاني اشترط للقبول عددًا من الشروط. فقد أصر على أن تنفذ أحكامه أيًا كانت وأيًا كان المحكوم عليه، حتى لو كان الإمام نفسه. وقبِل الإمام ذلك الشرط دون ممانعة. وواصل الشوكاني العمل بوظيفة قاضي القضاة في عهد الإمام المتوكل أحمد (حكم بين 1809 و 1816م) والإمام المهدي عبد الله (حكم بين 1816 و 1835م)، اللذين قيل إن أهمية الشوكاني في عهديهما زادت إلى درجة أن أي أمر لم يبرم دون أخذ نصيحته[2]. لم تتوفر في الأئمة القاسميين الثلاثة الذين عمل الشوكاني في خدمتهم شروط المذهب الزيدي الصارمة للإمامة. وكما رأينا، ينص هذا المذهب على أن يتوفر في الإمام الشرط المتشدد نسبيًا بأن يكون عالمًا محاربًا بالإضافة إلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». لكن الشوكاني دحض هذا المذهب مستندًا في دعواه إلى أحاديث سنية لا تشترط في الإمام أن يكون مجتهدًا أو

(1) انظر: Niebuhr, **Travels**, vol. II, pp. 83-84.

(2) التقصار، ص 424 ـ 425.

حتى علويًا فاطميًا، وتقتصر على أن يكون من قريش. كما رفض أن تكون الدعوة طريق الوصول إلى الإمامة، وقرر أن طريقها بيعة «أهل الحل والعقد»، أي الوجهاء. والطريق الثاني للوصول إلى الإمامة في رأي الشوكاني أن يتولى إمام تعيين آخر ليكون خليفته، كما فعل الخليفة الأول أبو بكر حين رشَّح الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للخلافة. ومع اعتراف الشوكاني بالطريقتين السالفتين للوصول إلى الإمامة، وضع نفسه في التراث السني تمامًا، معتبرًا أن تولي أبي بكر وعمر يعد قدوة تحتذى للوصول الشرعي إلى الإمامة. وحرَّم على المسلمين الخروج على الإمام الظالم ما أقام الصلاة ولم «يظهر منه الكفر البواح»[1].

(1) محمد الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود زايد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م)، ج 4، ص 505 ـ 515.

الأهمية المتزايدة للعلماء

تميَّز المجتمع في دولة الإمامة في القرن الثامن عشر بوجود نظام تبعية يربط الإمام وأسرته بالعلماء باعتبارهم جماعة مميَّزة، على نحو قد يشبه مجتمع القاهرة في الفترة المملوكية كما وصفها جوناثان بركي (Jonathan Berkey)[1]. فقد قام العلماء في الإسلام الزيدي التقليدي بدور حاسم في قبول دعوة من يدعو لتَوَلي الإمامة، من خلال مبايعته ومن ثم منح الشرعية لحكمه. لكن يمكن سحب هذا الاعتراف بشرعية إمامته في أية لحظة إذا لم يف بالشروط، أو إذا ظهر مرشحٌ أكفأ منه وادعى الإمامة. ويعيش الأئمة على الدوام تحت تهديد هذه التحديات، ويمتلئ الكثير من تاريخ الزيدية في الواقع بصراعات بين الداعين المتنافسين على الإمامة. إلا أن العلماء، وعلى الأصح «أهل الحل والعقد» في الزيدية التقليدية، لا يكوِّنون جماعة مميزة تعتمد على رعاية الدولة. بل هم رجال متعلمون مبعثرون في مراكز علم تنتشر في المرتفعات. وتغير الوضع بقيام الإمامة القاسمية، وبخاصة بعد بناء أجهزة الدولة ومؤسساتها. وبحلول القرن الثامن عشر تصرّف العلماء، وعلى الأقل أولئك الذين عاشوا تحت سلطة الدولة، بطريقة أقرب إلى السنة التقليدية. إذ منحوا الشرعية لحكم الأئمة بصرف النظر عن الأهلية والاستقامة، وأمروا الناس بالطاعة، وجمعوا الزكاة، وقدموا خدمات

(1) Jonathan Berkey, **The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo** (Princeton: Princeton University Press, 1992).

أخرى غير ملموسة[1]. وبالمقابل، تقلدوا المناصب في أنحاء الدولة ليمثلوا سلطة الإمامة[2].

واتخذت التبعية للإمامة أشكالًا عدة: فقد مُنِحت مناطق للعلماء ليتولوا جباية الضرائب (الزكاة) منها. وعُيِّن العلماء قضاة أو كتابًا أو عُمّالًا (يتولون الحكم نيابة عن الإمام) في المدن والنواحي. وتولوا «نظارة» الأوقاف و«الوصايا»[3]، أو عينوا خطباء وأئمة مساجد معينة. وفي استطراد حول «أحداث» القرن الذي عاش فيه كاتب «حوليات يمانية» المجهول[4]، يقدم صورة للبنى السياسية والإدارية في الدولة كما وجدت في أوخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. يقول إن الإمام يقف على رأس الدولة، يطبق الشريعة وبجانبه «شيخ الإسلام» (أي قاضي القضاة) طبقًا للكتاب والسنة النبوية. ومن تحتهما الأمراء من بيت القاسم، آل الإمام، وأولهم «سيف الخلافة» (ولي العهد)، وله «إقطاع» و«مصاريف» وغذاء لأتباعه، وجميعهم يأتون إليه ويعرِفهم. ويأتي تحت الإمام «شيخ الإسلام» والأمراء:

(1) يتضح هذا من الدور الشخصي الذي قام به الشوكاني في تأمين انتقال الحكم سلمًا من الإمام المريض الخرِف المنصور علي إلى ابنه المتوكل أحمد، ثم من أحمد إلى ابنه المهدي عبد الله. وكان الشوكاني في الحالتين أول من أعطى البيعة ثم تولى أخذها من بقية بني القاسم ووجهاء الدولة بالنيابة عن الإمامين.

(2) للمقارنة بأوضاع أخرى انظر: Ira M. Lapidus, **Muslim Cities in the Later Middle Ages** (Cambridge University Press, 1984), pp. 130-41 and Berkey, **Transmission**, chapter 4.

(3) على سبيل المثال، عيَّن المهدي عباس في وظيفة «كاتب الأوقاف» القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1191هـ/ 1777م، وهو ليس مؤلف كتاب تراجم مشهور بعنوان «مطلع البدور» بل يحمل اللقب نفسه) وكان أحد أبناء العائلة نفسها ما يزال يتولى الوظيفة نفسها سنة 1357هـ/ 1938م. انظر: نشر، ج 1، ص 137 ـ 143، بدر ج 1، ص61 ـ 62.

(4) يفترض حسين العمري أن الكاتب المجهول لهذه الحوليات هو أحمد بن عبد الله الزبيري، الذي أكمل كتابتها بالاعتماد على مؤلف القاضي محسن بن أحمد الحرازي (توفي سنة 1288هـ/ 1871م)، انظر العمري، مئة عام، ص 296، هامش رقم 2. ويؤكد الحبشي الذي حقق المخطوط أن المؤلف مجهول.

«وبعدهم الوزراء خمسة ستة كل وزير على بلاد تهامة وزير اليمن وزير آنس وريمة وعتمة وزير البلاد الغربية[1] وزير الجمال وزير الصّوافي وزير العكفة ووزير الختام عند الإمام فوق الكل، وكل وزير يغرف من الدنيا كغرف المحر، فما كان يتوازروا إلا سنتين ثلاثًا ووقعوا به ولقوا عنده أموالًا لا تحصر كما ذكرنا لك أول الكتاب. وكل وزير متعيشين معه خلائق لا تحصى وتحت كل وزير عمال في الأراضي مثل وزير تهامة تحته ثلاثة أربعة عمال من كل بندر وكل مدينة، وكذلك وزير اليمن تحته في كل مدينة عامل، وكل العمال بياكلوا ويعتاشوا معاهم خلائق الكتاب والمعارف الأصحاب الخدامين حق الدولة وحقهم البّوابين. . .كذلك الأمراء خمسة ستة وكبيرهم أمير القصر كل أمير عنده خلق فقهاء ومعتاشين. . .فاعتاشوا جميع الناس بسعادة بيت القاسم»[2].

وينبغي ملاحظة أن المؤلف ينظر لملامح الدولة الأبوية باعتبارها أمرًا مسلمًا به. فهي في نظره كما ينبغي أن تكون الدولة. ويبدو أنه نسي أن الإمامة في السابق لم يكن لها هذه البنى الموسعة. كما أن الانحطاط لا ينشأ من النظام نفسه، بل من طبيعة الرجال الذين يديرونه. وجرى تصوير الإمام وشيخ الإسلام (الإشارة هنا دون شك إلى الشوكاني الذي كان أول من حمل هذا اللقب في دولة الإمامة الزيدية) في أدوارهما المثالية يطبقان الشريعة بصرامة. لكن النقد وجه لموظفيهما بسبب فسادهم ولأن لهم تابعين كثيرين يعيشون عالة على الدولة. وتروي كتب التراجم أن كثيرًا من هؤلاء الموظفين كانوا من العلماء، وبخاصة القضاة. وغالبًا ما كان يجري تقويم عهد أي إمام وفقًا للمدى الذي بلغه

(1) يرد في المخطوط «وزير الجمال» ولعله خطأ في كتابة «وزير الشمال».
(2) حوليات يمانية، ص 279 ـ 282.

فساد إدارته، ومن علامات ذلك الفساد غش العملة بتقليل كمية الفضة في النقود[1]. ومن الواضح أن مدى انتشار الفساد يعكس حقيقة شخصية الإمام وقدراته، ولذلك تمت الإشارة إلى بعضهم باعتبارهم «أئمة دنيا» في حين وصِف من كانوا أكثر استقامة بأنهم «أئمة دين»[2].

وعلى عكس ما جرى في مصر وسوريا أيام حكم المماليك، لم يشهد اليمن قط الوقف على من يتولون التدريس من العلماء ومناصب التدريس الرسمية. فقد ظل نظام التعليم غير رسمي. وكان العلماء في المناطق التي تسيطر الإمامة عليها يعتمدون على تقلبات الأئمة كأفراد ورغباتهم، فهم وحدهم عمليًا من يمسك بالسلطة، دون وجود جماعة منفصلة ذات مصلحة مثل المماليك في مصر مثلًا، تستطيع أن تكون مصدرًا مستقلًا للرعاية[3]. لكن العلماء في الهِجَر ـ التي كانت في الغالب مراكز ريفية للتعليم ـ واصلوا نقل المعرفة، وبخاصة المعرفة الزيدية، خارج نطاق سلطة الدولة. وظل نقل المعرفة في اليمن مسألة مبعثرة ولم يكن قط مركزيًا. وحتى اليوم، توجد معاهد تعليم متنوعة ومختلفة فيما بينها تنشر تفسيرها لما تراه تعليمًا «إسلاميًا صحيحًا»، سواء أكان أكثر تركيزًا وتوكيدًا على الزيدية أم على السنة. لكن التعليم والتبعية في القرن الثامن عشر أصبحا أكثر تركيزًا من ذي قبل بقيام رابطة مصالح قوية بين «الدولة» وعلماء الحديث.

فلم يكن أئمة القاسميين الذين عمل الشوكاني في خدمتهم «مجتهدين»[4]. ولتعويض هذا النقص صاغ الشوكاني شرطًا على الإمام غير المجتهد أن يفي به:

«وعليه أن ينتخب من العلماء المبرِّزين المجتهدين المحققين من

(1) انظر العمري، مئة عام، ص 150 ـ 151 و 208 ـ 209.
(2) حوليات يمانية، ص 282.
(3) تمتلئ حوليات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بقصص علماء يعملون بالإدارة صادر الأئمة ممتلكاتهم وسجنوهم ثم يتم العفو عنهم فيما بعد، وأحيانًا يعودون إلى وظائفهم السابقة.
(4) انظر: Al-Amri, The Yemen, p. 125.

يشاوره في الأمور... ويجعل الخصومات إلى أهل هذه الطبقة، فما حكموا به كان عليه إنفاذه، وما أمروا به فعله»[1].

وقد وفى أئمة تلك الفترة بهذا الشرط من خلال إنشاء الديوان، الذي كان بمثابة مجلس يقدم المشورة للإمام، وطلب المشورة من الشوكاني. وهكذا بدا أن البنى المؤسسية التي بناها القاسميون عكست نظرية الإمامة عند الشوكاني. وكان الإمام يعقد اجتماعات الديوان بحضور الشوكاني، إذا غاب مثّله في الديوان القاضي صالح العنسي، زوج ابنته، الذي كان قاضيًا فقيهًا أيضًا. وكان الديوان مكانًا يجري فيه الإمام المقابلات، ويستقبل الضيوف الأجانب، كما يستقبل موظفيه القادمين من أنحاء اليمن، ويتخذ فيه القرارات المتصلة بشؤون الدولة وبالتعيينات في الوظائف، ويستمع لشكاوى القادمين من بعيد ومن مناطق عديدة.

وقام الشوكاني بدور مركزي في الدفاع عن سياسات الإمامة في مواجهة الخطر الوهابي في أوائل القرن الثامن عشر. ونصح الإمام بإرسال جيش لمهاجمة الشريف حمود بن محمد (توفي سنة 1233هـ/ 1818م) التابع للوهابيين لمنعه من الاستيلاء على تهامة[2]. ولم تنجح تلك الجهود العسكرية لأن الشريف استولى على تهامة. وهذا ما أثار قلق الإمام، ورُوي أنه طلب في سنة 1222هـ/ 1807م نصيحة الشوكاني حول ما ينبغي عمله فنصحه بأن أفضل طريقة لإعادة السيطرة على تهامة معاملة رعاياه بالعدل من خلال عدم فرض الضرائب غير الشرعية التي تُجبى، وأن يصدر مرسومًا يُرسَل إلى جميع النواحي يبلغهم بذلك. كما وضّح أن الوهابيين قوبلوا بالترحاب فقط لأن التصرفات التي فرضت ضرائب فاسدة انتهكت حقوق الرعية[3].

(1) الشوكاني، السيل الجرار، ج 4، ص 507 ـ 508.
(2) النقصار، ص 38 ـ 40.
(3) أدب الطلب، ص 37.

واهتم المنصور بنصيحة الشوكاني الذي صاغ مرسومًا بعنوان «المرسوم المنصوري في رفع المظالم والمساواة في الحقوق والواجبات بين أبناء اليمن»، أطلق عليه «طلوع الشمس» نسبة إلى أول كلمتين في النص[1]. وتُلقي مفردات المرسوم الضوء على رؤية الشوكاني للدولة المحكومة بنظام، حيث يقول:

«مولانا إمام الزمن... أمير المؤمنين، المنصور... رجّح نظره الشريف... إن جميع رعاياه في جميع الأقطار وكل من شملته دولته المباركة في الأنجاد والأغوار ليس عليهم من المطلب إلا ما أثبته الشرع الشريف في جميع ما يملكونه كائنًا ما كان مما فيه حقّ لله عزّ وجلّ، لا يخاطبون بغير ذلك. فمن طلب نقيرًا أو قطميرًا زائدًا على ما أوجبه الله تعالى فلا طاعة له وعلى المسلمين أن يأخذوا على يده وينهوا أمره إلى القاضي في الجهة. وعلى القاضي أن ينهي ذلك إلى (الحضرة) الإمامية حتى يناله من العقوبة ما يزجر به من رام أن يفعل كفعله. وإذا داهن القاضي ظالمًا أو حابى رجلًا رام غير ما فرضه الله فقد استحق أن يعزل عن هذه الوظيفة الدينية، فليس بمستحق لها ولا مأمون عليها. فليقر روع الرّعيّة، وتنثلج صدورهم، وتطمئن قلوبهم، فلا خطاب عليهم «بجباية» ولا «قبال» ولا «سياسة» ولا «فرقة» ولا «دفعة» ولا ما يجري مجرى هذه الأمور المحدَثة التي لم يأذن الله بها»[2].

وفي رأيه إن رجال القضاء، رافعي لواء الشريعة، من يتولى إصلاح هذا النظام الضريبي. وتسلسلهم القضائي، الذي يصل في النهاية إلى الشوكاني نفسه، هو القناة التي تضمن الإدارة العادلة للبلاد. وتلقي التوجيهات التالية في المرسوم مزيدًا من الضوء على مكانهم المركزي:

(1) انظر العمري، الإمام الشوكاني، ص 118 ـ 127.
(2) المصدر نفسه، ص 464 ـ 465.

«وعلى الحاكم أن يقرأ هذا على رعية القطر الذي هو فيه ويجمعهم وينقل لأهل كل قرية صورة بخطه وعلامته ليبقى بأيديهم مستمرًا يدفعون به ظلم كل ظالم وجور كل جائر . . . وعلى كل حاكم من حكام الجهات أن يبعث من لديه رجالًا أمناء عارفين يُعَلّمون الناس معالم دينهم وما يجب عليهم لله عزّ وجلّ من صلاة وصيام وحج وتوحيد. . .»[1].

وقد أخفقت جهود الشوكاني على نحو يدعو للاكتئاب[2]. ويقول الشجني إن الوزراء قوضوا التوجيهات الضريبية الجديدة بالقول إنها ستضعف الحكومة لأنها ستؤدي إلى تخفيض دخل لا يكفي لتغطية النفقات، وبخاصة مرتبات الجنود. والحقيقة، كما يقول الشجني، أن الطمع الشخصي والفساد كان دافعهم، لأن التوجيهات خفّضت مكاسبهم التي اعتمدت على تصرفات غير شرعية رغب الشوكاني في وضع حد لها. كما كان بعض العلماء البارزين الفاسدين يحرضون الوزراء[3]. ويلقي هذا المشهد الضوء على موضوع يتكرر في حياة الشوكاني، وحياة علماء الحديث من قبله، وهو محاولاتهم المنطلقة من صنعاء لإصلاح العالم وفقًا لمعتقدهم الأخلاقي. ولم تُقبل تلك المحاولات ببساطة، بل واجهت في الغالب مقاومة كما رأينا آنفًا في مثال تمرد قبائل برط.

وحل الإمامان المنصور علي والمتوكل أحمد محل أبويهما من خلال التعيين دون الأخذ في الحسبان قدراتهما العلمية والشخصية. فقد كان نقص معرفتهما بأمور الدين وحده كافيًا لجعلهما غير مؤهلين للإمامة بالمعنى الحرفي للفقه الزيدي. إذ فاز كل منهما بتعيين والده له «أميرًا للأجناد»[4].

(1) العمري، الإمام الشوكاني، ص 465 ـ 466.
(2) التقصار، ص 173 ـ 178 .أدب الطلب، ص 162 ـ 163.
(3) المصدر نفسه، ص 173.
(4) البدر، ج 1، 77 ـ 78، 459.

وأصبح المهدي عبد الله إمامًا بدلًا من أخيه الأصغر الأعلم، القاسم، بعد أن كان والده قد عينه إمامًا لكن أخاه عبد الله، الأكبر والأقوى عسكريًا، أزاحه في الحال ولم يعترض على ذلك أحد[1]. وأصبح كل منهما إمامًا فور وفاة والدهما وتلقى بيعة العلماء والقضاة وأسرة الإمام (أي بيت القاسم ابن محمد مؤسس الأسرة الحاكمة). وتلقى كل من المتوكل أحمد والمهدي عبد الله أولًا بيعة الشوكاني نفسه، الذي أخذها بعد ذلك بالنيابة عنهما من جميع الشخصيات البارزة في البلاد[2].

ولم يكن هؤلاء الأئمة أمثلة على الورع الزيدي. إذ يقول الواسعي إن المنصور علي سلك سلوك الملوك وعيّن الوزراء الذين تولوا جميع الأمور ولم يشغل نفسه بأي من شؤون الدولة . . . ويروي أيضًا أنه كان من عادته الاحتجاب والمرح مع الجواري[3]. ولم يخرج المنصور قط من صنعاء ليخوض أية معركة. أما عن المتوكل أحمد فيقول الواسعي إنه ملأ بيتًا بالذهب والفضة وجميع أنواع الثياب والأحجار الكريمة . . . والأسلحة والآلات الطبية والقوارير والصناديق المملوءة بالمسك والعنبر والساعات[4]. وكان المهدي عبد الله قائدًا عسكريًا أكثر من والده وقاد عددًا من المعارك، وبخاصة في اليمن الأسفل. وكان تواصل تغيير الوزراء خلال عهده عنصر عدم استقرار. واكتفى الشوكاني الذي لم يكن يشتهر بمدح الأئمة بالقول إنه كان يتحسن باستمرار، وله عقل كامل، وسمات نبيلة، وعادات تستحق المدح، وفروسية بارزة، وبراعة في إصابة الهدف (في الرماية)[5]. ويصف الواسعي المهدي عبد الله بأنه اعتاد أن يحتجب،

(1) حوليات يمانية، ص 25 ـ 26.
(2) البدر، ج 1، ص 77 ـ 79، 376 ـ 377، 461.
(3) الواسعي، تاريخ اليمن، ص 233.
(4) المصدر نفسه، ص 234.
(5) البدر، ج 1، ص 376.

وأن ينغمس في ملذاته وإشباع رغباته والاستماع إلى المسرات متجاهلًا شؤون مملكته[1].

وأصبح الإمام إلى حد كبير سلطانًا وفق المثال السني. وشكا البعض من هذا. واسترعى اهتمام البعض في العصر الحديث هذا التغيير باعتباره يمثّل انحطاط بيت القاسم وبداية المشاكل السياسية والاجتماعية. ويرى مجد الدين المؤيدي، وهو عالم معاصر يعيش في صعدة، أن الإمام المؤيد محمدًا، آخر إمام تحققت فيه شروط الإمامة. ويقتبس من إسماعيل بن حسين جغمان قوله: (في حدود علمي، انتهت به «وراثة النبوة» ومن حكم بعده لم يبلغوا رتبة الإمامة، بل «اتخذوها ملكًا»[2]. ويقول الواسعي عن المؤيد محمد إنه «كان إمامًا جامعًا للشروط» ولم يقل هذه الجملة عند ذكر أي إمام آخر منذ المهدي عبد الله حتى أحمد بن علي السراجي الذي ادعى الإمامة سنة 1249هـ/ 1833م وأخفق[3]. ومع ذلك يقول مؤرخ حديث آخر، هو أحمد شرف الدين، إن اليمن قد غلب عليها خلال قرنين بعد عهد المؤيد محمد الصراع والفوضى بسبب الصراعات الداخلية بين القائمين المختلفين الداعين للإمامة من بيت القاسم. ويورد شرف الدين الاقتباس التالي من مؤلف أحمد بن عبد الله الجنداري (توفي سنة 1337هـ/ 1919م) بعنوان «الجامع الوجيز في وفيات العلماء أولي التبريز»:

«وبعد موت المؤيد محمد بن المتوكل إسماعيل افترق آل الإمام فرقًا، ومُلِيء بعضهم من بعض فرقًا فطمع الكل في الإمامة وكادت تقوم القيامة. وكان المؤيد قد أوصى بالإمامة إلى ابنه يوسف لأنه أحسن إخوته، فدعا يوسف بضوران

(1) الواسعي، تاريخ اليمن، ص 235.

(2) مجد الدين بن محمد المؤيدي، **التحف شرح الزلف**، (دون ذكر مكان الطبع وتاريخه)، ص 161.

(3) الواسعي، **تاريخ اليمن**، ص 230 و 235.

ودعا الحسين بن عبد القادر بكوكبان والحسن بن محمد بعمران وعلي بن أحمد بصعدة والحسين بن الحسن برداع، وصارت الأرض جيفة وفي كل قرية خليفة، ودعا محمد بن أحمد بالمنصورة وسمي بصاحب المواهب، وهو الذي غلب، وصال عليهم ووثب»[1].

إلا أن الشوكاني برر حكم مثل هؤلاء الأئمة باعتباره ضرورة للنظام الدنيوي والسياسي. وما داموا مسلمين وطبقوا الشريعة وجب على المسلمين طاعتهم. لأن البديل في رأيه هو الاضطراب الجماعي والفوضى، وهو ما يجب تجنبه بأي ثمن.

(1) أحمد حسين شرف الدين، **اليمن عبر التاريخ** (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1964)، ص 245 ـ 247. انظر أيضًا: حسين بن أحمد العرشي، **كتاب بلوغ المرام في شرح مسك الختام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 68 حيث يقول: إن المؤرخين قالوا: ومن هذا التاريخ (منذ تولي صاحب المواهب الإمامة) أصبح الإمام ملكًا.

الفصل الثالث

مفسر القرن الثالث عشر الهجري ومجدده

يا جاهلًا علمًا لآل المصطفى ما بين سابقهم وبين المُقصدِ
من سدّ باب الاجتهاد على الورى من آل طه يا محقق أرشدِ
من أوجب التقليد بعد تأهل للاجتهاد وقال حتمًا قلد
من قال دع عنك الكتاب وعلمه من قال اترك سنة لمحمد
من قال شيخ الأمهات مضلّل من قال طالبها عليهم معتدي(1)

ترافق التحوّل السياسي الذي حدث، حين أصبحت الإمامة القاسمية أسرة حاكمة والأئمة أقل التزامًا بالمثال الهادوي الحقيقي، بتحول مماثل في بُنَى الدولة القضائية والمذهبية بعيدًا عن المذهب الزيدي الهادوي والآراء الفقهية، بالاقتراب من البُنَى التي يتبناها علماء الحديث السنة. وفي الوقت الذي أدى فيه تغير طبيعة الإمامة وتوسع الدولة جغرافيًا لإمكان الدفع لقيام بنى جديدة للحكم، تولى القضاة من علماء الحديث في الوسط الفكري الزيدي نفسه هذه المهمة. وكان عليهم أن يصوغوا الفوارق بينهم وبين الزيديين بتفصيل دقيق، على المستويات النظرية والعملية. وكان للتيار الذي يرى في مؤلفات محمد بن علي الشوكاني مثالًا عنها طموح كبير في البيئة الزيدية اليمنية. وكانت مؤلفات الشوكاني مميَّزة في جوانب عديدة:

(1) محمد الشوكاني، ديوان الشوكاني، أسلاك الجوهر والحياة الفكرية والسياسية في عصره، تحقيق حسين العمري، ط2 (دمشق، دار الفكر، 1986م)، ص 133 ـ 134.

1) فقد أعاد توجيه مصادر الفقه بتوكيده على الاقتصار على الاستناد إلى القرآن وإلى مجاميع الحديث السنية دون وساطة كتب الفقه التقليدية.

2) وصاغ منهجًا جديدًا موسعًا يستطيع أي قاض مؤهل استخدامه عند الاستناد إلى هذه المصادر. ويعتمد هذا المنهج أساسًا على فهم الشوكاني للاجتهاد. وفرض معيارًا للمسؤولية بنصه على ضرورة أن يعرض القاضي النصوص التي استند إليها في حكمه.

3) وتزاوج منهج الشوكاني الفقهي مع نظرية تعليمية مكتملة ومنهج دراسي لتخريج القضاة المدربين على هذا المنهج الفقهي.

4) وقدم الشوكاني تصورًا لتسلسل إداري يطبق نتائج هذا النظام المعرفي في إدارة الدولة بصرف النظر عن مؤهلات من يتولى حكم البلاد.

فقد وصل الشوكاني إلى مسرح الأحداث في الدولة القاسمية في وقت كانت فيه العملية المزدوجة للأبوية الوراثية في السلطة وإضفاء الطابع السني بالتدريج على الوسط الفكري والفقهي قد تقدمت كثيرًا، أي إن مؤلفاته وأفكاره ركزت هاتين العمليتين وقدمت نظامًا لاستمرارهما.

وستحاول المناقشة التالية وضع الشوكاني في سياق ثقافي أوسع يشمل العالم الإسلامي، وتقديم الحجج على أن التصنيف الأصح له وضعه في مدرسة «علماء الحديث»، إلا أنه استلهم أيضًا علماء السنة الشافعيين الكبار في مصر، مثل ابن حجر العسقلاني وجلال الدين السيوطي، كما استوحى علماء حنابلة، مثل تقي الدين أحمد بن تيمية. وسيعرض هذا الفصل آراء الشوكاني في الاجتهاد، لأنه كان رُكن منهجه الفقهي. كما سيناقش نظريته في المعرفة عمومًا. وسيشرح منهجه الدراسي التربوي الذي أراد به تخريج مجتهدين مثله يعملون لتخليد رؤيته للأخلاق وللنظام القضائي.

الاجتهاد في المؤلفات الحديثة

لقد أُعطي للاجتهاد في مؤلفات كتاب حديثين، غربيين ومسلمين، أهمية بالغة. ولعل أفضل تعريف للاجتهاد في معناه التقني اعتباره («بذل المرء أقصى جهد في بحث الأسئلة الفقهية وتحديد الإجابات الوحيدة الراجحة»[1] لكنه رُبط في مؤلفات دعاة التحديث، في الغالب، بالعقل وبقدرة المسلمين (ومن ثم المجتمعات الإسلامية) على تجاوز قيود التراث. كما رُبطت هذه القيود بـ«التقليد»، المكمِّل لـ«الاجتهاد»، هذا التقليد الذي ربما كان أفضل تعريف له أنه «قبول رأي شخص آخر حول حكم قضائي دون معرفة الأسس التي بنى عليها هذا الحكم»[2]، أي إن الاجتهاد أصبح مرتبطًا بأفكار المستنيرين عن التقدم، في حين تم ربط التقليد بعبء التراث[3]. وقد جادل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده على نحو مماثل، كما يفعل اليوم كثير من المؤلفين والمثقفين في الغرب وفي الشرق الأوسط[4]. ويشترك الجميع في افتراض أن الاجتهاد سيسمح بعض الشيء بتحرير الفكر من

(1) Aron Zysow, Edjtihad, **Encyclopedia Iranica**, vol., VIII, p. 280.

(2) انظر: Rudolph Peters, Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam, **Die Welt des Islams** 20.3-4 (1980), 135.

(3) Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age** (Cambridge University Press, 1983), pp. 127, 147-148, 235, 240, 243-4, 272; Fazlur Rahman, **Revival and reform in Islam**, in P.M. Holt et al. (eds.), 2 vols. In 4, **The Cambridge History of Islam** (Cambridge University Press, 1977), vol. II B, p. 638.

(4) انظر: Nikkie Keddie, **Sayyid Jamal ad-Din** «al-Afghani» (Berkeley: University of California Press, 1972), 178-9, 396; Malcolm Kerr, **Islamic Reform** (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 84; Hamid Enayat, **Modern Islamic Political Thought** (London: Macmillan Education, 1982), pp. 70-6.

الطرق المتخلفة ويسمح بصنع مستقبل مشرق في المجتمعات الإسلامية. يتجاهل هذا الأدب الداعي للتحديث، والذي يركّز على أفكار العقلانية والتقدم، كثيرًا من الأسئلة المهمة. فإذا لم تكن الحرية الفكرية تصريحًا أخلاقيًا، فمن يستطيع الاجتهاد وفي أي موضوع؟ وتلقى هذه القراءات الداعية للتحديث قبولًا واسعًا مع أن حججها سطحية في الغالب.

وتشارك حتى الحكومات، مثل حكومة اليمن، في هذا التصور. إذ ينص الميثاق الوطني لحزب المؤتمر الشعبي العام، الذي حكم اليمن منذ سنة 1982، ما يلي:

«إننا نرفض أية نظرية في الحكم أو الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع تتناقض مع عقيدتنا وشريعتنا الإسلامية. ولكننا نعتقد أن من حق أي فرد أو جماعة امتلاك الحرية في إعلان الآراء والأفكار، وانتهاج العمل الديموقراطي السليم لتحقيقه بشرط أن لا يخرج عن الإطار الإسلامي، فالاجتهاد في هذا الإطار قاعدة من قواعد الإسلام»[1].

وقد تم دمج الاجتهاد والحريات الديمقراطية، مثل حرية التعبير. ولكن الشروط التي يصبح فيها الاجتهاد ممكنًا (الإطار الإسلامي) تركت دون تحديد. فلن يجري الترحيب بأي اجتهاد يعارض بعض ما تتمسك به الحكومة. ولن يسمح لأي كان بالاجتهاد ضد الدولة.

وعلى الرغم من فرضيات الداعين إلى الحرية (الليبراليين) عن الاجتهاد، استخدم كثير من المفكرين الإسلاميين ومن الناشطين الإسلاميين، مؤخرًا، مثل سيد قطب والإخوان المسلمين، هذا المصطلح

(1) الميثاق الوطني، ص 41، اقتبسه دريش وهيكل في Stereotypes and political styles, IJMES 27.4 (1995), 420.
وفي الاتجاه ذاته، انظر المقدمة التي كتبها محمد الحجي، أحد القضاة اليمنيين البارزين، لكتاب الحسين بن بدر الدين، «كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام» (تاريخ الطبع غير مدون: جمعية علماء اليمن، 1996م)، ج 1، ص 15 وما يليها.

بطرق مختلفة تمامًا[1]. وأصبح الاجتهاد عندهم وسيلة يحرر المسلمون بها أنفسهم فكريًا وسياسيًا من نير الأنظمة المتأثرة بالغرب على نحو خاص. ويشترك الإسلاميون مع دعاة الحرية في فكرة أن الاجتهاد يقدّم الدواء النافع لمعضلات العصر الحديث مع أن الإسلاميين يصمتون عن تحديد طريقة هذا الإصلاح باستثناء الدعوة للعودة إلى «الأصول الصحيحة». ويتضح هذا في بيان كتبه محمد حلّاق، وهو من الإخوان المسلمين في سوريا كان يعيش لاجئًا في اليمن في مطلع تسعينيات القرن العشرين. قال:

«ولا يخفى عليك أخي القارئ الكريم أنه لا بدّ من مجتهد قائم بحجج الله في كل عصر، وأنه لا يجوز شرعًا خلو العصر منه. وقد ألف الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي رسالته: (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض). وإذا كان الاجتهاد محتاجًا إليه في كل عصر، فإنّ عصرنا أشد حاجةً إليه من أي عصر مضى، نظرًا لتغيّر شؤون الحياة عما كانت عليه في الأزمنة المنصرمة وتطوّر المجتمعات تطورًا هائلًا بعد الثورة التكنولوجية التي شهدها العالم»[2].

ويواصل محمد حلّاق في مقدمته لمؤلف ابن الأمير عن الاجتهاد بعنوان «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» تعداد المواضع التي يكون فيها الاجتهاد مساعدًا للأمة الإسلامية: أي المجالات الاقتصادية والمالية،

(1) انظر: Richard P. Mitchell, **The Society of the Muslim Brothers** (Oxford University Press, 1993), pp. 236-41.
أحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسات في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب** (بيروت: الناشر، 1993م)، ص 215 وما بعدها.
Emmanuel Sivan, **Radical Islam** (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 69.

(2) محمد بن إسماعيل الأمير، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق محمد صبحي حلّاق (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة، 1992م)، ص 8.

لوجود أنواع جديدة غير مسبوقة من الشركات ومن المعاملات المالية، وكذلك المجالات العلمية والطبية وغيرها. ويشير حلاق إلى أن على الفقه الإسلامي حاليًا أن يقدم إجابات تخص الكثير من الاكتشافات الجديدة التي توصل إليها العلم الحديث، وبخاصة الاكتشافات في المجال الطبي، مثل زرع الأعضاء (ما إذا كان يحل زرع أعضاء حيوانات في جسم الإنسان أم يحرم)، والتبرع بالأعضاء (قبل الموت وبعده ومن مسلم إلى غير مسلم والعكس بالعكس) وقضايا تتصل بتناول حبوب تأخير دورة الطمث[1]. ويفترض في الاجتهاد، من حيث هو منهج للتفسير، أن يقدم إجابات عن التحديات التي يطرحها العصر الحديث على المسلمين اليوم. وليس هذا الخطاب جديدًا. فقد قدم محمد عبده إجابة مماثلة عن الأسئلة التي طرحها التحديث قبل حوالي قرن من الزمان. ونظر الوهابيون إلى الاجتهاد باعتباره قضية كبيرة، لكن فضل الرحمن يميل نحو دعاة التحديث ويتحسر لأنهم برفضهم للمذهب العقلي تخلوا عن الأدوات العملية للتفكير الحديث (أي «الاجتهاد»). ويقول فضل الرحمن إن الوهابيين «أثبتوا أن لا فائدة ترجى منهم وأصبحوا عمليًا (هكذا) مقلدين للمجموع الكلي للتراث الإسلامي في القرنين الأول والثاني والنصف الأول من القرن الثالث الهجري...»[2]. ومن الواضح وجود قدر كبير من الاختلاف حول استخدام المصطلح في كتابات دعاة التحديث المسلمين والغربيين.

ويوجد مظهر يتصل بالطريقة التي كُتِب بها عن الاجتهاد، وبخاصة في مؤلفات يمنية حديثة، وهو أنه كان وسيلة استخدمها المصلحون المسلمون الكبار لتحقيق التسامح والوحدة بين المسلمين[3]. واندمج هنا الخطاب

(1) ابن الأمير، إرشاد النقاد، ص 8 ـ 9.

(2) Rahman, **Revival and reform in Islam**, p. 638.

(3) عبد العزيز المقالح، **قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة** (بيروت، دار العودة، 1982م)، ص 217. صالح محمد مقبل، **محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية** (جدة: مكتبة جدة، 1989م)، ص 23. إبراهيم هلال، **الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد** (القاهرة: دار =

الإسلامي الشامل بالخطاب الوطني اليمني. ولم يعد الشوكاني في هذا السياق عدوًا للبدع التي أُدخِلَت على الفكر الإسلامي وعلى سلوك المسلمين فحسب، بل داعية لتجاوز الخلافات الطائفية من خلال الاجتهاد، لتعزيز وحدة المسلمين وتحقيق وحدة اليمن. ولم تمس هذه الدراسات البيئة التاريخية إلا مسًّا خفيفًا. وكما رأى دعاة الحرية في الاجتهاد وسيلة تحقيق مثلهم الأعلى، حددت اعتبارات اللحظة الحاضرة طريقة النظر إلى الشوكاني، إلى حد كبير. ويمكن القول منذ الآن إن الجاذبية التي يلقاها الشوكاني لدى الوطنيين اليمنيين في العصر الحديث تعكس في الواقع بعض مجالاتٍ تناولَها في مؤلفاته التي كتبها خلال السنوات القريبة من سنة 1800. إلا أن الكُتَّاب من دعاة التحديث لا يواصلون البحث لمعرفة من بالتحديد يستطيع الاجتهاد وكيف يمكن تطبيق الآراء التي يصل إليها بالتفصيل، لأن هذا البحث يسترعي الانتباه إلى موقف الشوكاني العملي ونوع الحكومة التي أيّدها.

وقد تناول وائل حلاق بصورة معقولة موضوع الاجتهاد، من حيث هو مبدأ فقهي، وجادل داحضًا رأي جوزيف شاخت القائل إن استعانة القضاة بالاجتهاد قد توقف بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي إشارة إلى الفكرة المشهورة القائلة «إن باب الاجتهاد قد أغلق»[1]. فحلّاق وشاخت يربطان الاجتهاد بالفكر الفقهي الخلّاق المجدِّد ويربطان التقليد

= النهضة العربية، 1979م)، ص 9 ـ 12. محمد الشوكاني، **قطر الولي على حديث الولي**، تحقيق إبراهيم هلال (بيروت، دار إحياء التراث العربي، تاريخ الطبع غير مدوّن). قاسم غالب أحمد، من أعلام اليمن: **شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني** (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، 1969م). حسين العمري، **الإمام الشوكاني**.

(1) Wael B. Hallaq, **Was the Gate of Ijtihad Closed?**, IJMES 16.1 (1984), 3-4; idem, On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad, **Studia Islamica** 63 (1986), 129-41; Joseph Schacht, **An Introduction to Islamic Law** (Oxford: The Clarendon Press, 1982), pp. 69-71; N. J. Coulson, **A History of Islamic Law** (Edinburgh University Press, 1978), p. 81.

بانعدام الإبداع وبالاتباع الأعمى والانحطاط. وعلق عدد من الباحثين على هذا النقاش، موضحين المقصود بالاجتهاد ومعنى التقليد على الأخص. فعلى سبيل المثال يجادل شيرمان جاكسون Sherman Jackson مطالبًا بتنقيح فهم التقليد، معتبرًا أن أساس هذا التقليد البحث عن مصادر محل ثقة لسلطة النص بدلًا عن قدرة القاضي أو عدم قدرته على الوصول إلى آراء جديدة. ولذلك يوضح أن التقليد نشاط حيوي لنظام قضاء ناضج، مثَلُه الأعلى مثابرة القضاة في توسيع مجال تطبيق الأحكام الفقهية المتوفرة أو الحد من مجال تطبيقها[1]. ويجادل معلّق آخر، هو محمد فاضل، قائلًا إن هناك منطقًا اجتماعيًّا للتقليد، وبالتحديد لأنه يوفر قواعد موحدة، وتوقعًا للنتائج الفقهية، واستقرارًا قضائيًّا. وعلى العكس، يكون النظام القضائي المستند إلى عملية الاجتهاد الذاتي وإلى تمسك المثل الأعلى الفقهي بتقدير المجتهد غير مستقر على نحو جوهري[2]. ويعود سبب هذا الحال من عدم الاستقرار إلى أن كل مجتهد يظل مصدر نفسه، وأحيانًا يغيّر رأيه حول قضية معينة، وبالنتيجة لا يتكون قط جماعة قضاة مفسرين، ملتزمة بقواعد مشتركة ومبادئ موحدة. وتأتي أهمية رأي كل من جاكسون وفاضل من أن تناولهما للاجتهاد والتقليد لا يركّز على القضية المحملة بالمشاعر والمتعلقة بالتجديد والجمود في الفقه الإسلامي. وبدلًا من ذلك، يستند تحليلهما إلى فهم العملية الفقهية وعلم اجتماع الفقه. وبهذا المنظور يمكن النظر إلى جهود الشوكاني باعتبارها محاولة لإيجاد نظام قضائي يحظى بثقته باعتباره مجتهدًا، مع ما في ذلك من مخاطرة الوقوع في عدم التحديد (الغموض) القضائي، في حين سعى خصومه الزيديون الهادويون للدفاع عن مبادئ

(1) Sherman Jackson, Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post-Formative Theory, **Islamic Law and Society** 3. 92-165. (1996).

(2) Mohammad Fadel, The social logic of Taqlid and the rise of the Mukhtasar, **Islamic Law and Society** 3 (1996), pp. 193-233.

نظامهم الثابت المرتكز على سلطة أئمتهم. وبالنسبة للزيديين الهادويين، تعرَّض استقرار نظامهم القضائي والمحافظة على مذهبهم المستند إلى التأويل للتحدي.

الشوكاني المجتهد المجدد

تتخلل جميع مؤلفات الشوكاني لازمة ثابتة، تؤكد الضرورة المطلقة لتطبيق الاجتهاد وسيلة لمحاربة النزعات الطائفية والعدائية بين المذاهب المختلفة، لأن «المذهبية» نتجت عن التقليد، أي الاتباع الأعمى للأحكام والآراء السالفة. ونتج عن ذلك في رأي الشوكاني صدور أحكام تعتمد على رأي العلماء وعدم معرفة دليل أي رأي. فكان التقليد بدعة تستحق الإنكار، نشرها أتباع المذاهب المختلفة، وكثير منهم يجادلون بأن الاجتهاد لم يعد ممكنًا بالنسبة للأجيال المتأخرة من المسلمين ـ لأن باب الاجتهاد قد أغلِق[1].

ويجادل الشوكاني بقوة قائلًا إن باب الاجتهاد لم يغلق قط، وحاول أن يبرهن بحجج تاريخية وفقهية وكلامية على أن المجتهدين وجِدوا وعملوا منذ قيل إن باب الاجتهاد قد أُغلِق. ولتوضيح سبب تأليف كتابه الوحيد الذي يتناول التاريخ، وهو كتاب تراجم لحوالي ستمائة شخصية، لخص الشوكاني موقفه في المقدمة قائلًا:

«فإنه لما شاع على ألسن جماعة من الرعاع اختصاص سلف هذه الأمة بإحراز فضيلة السبق في العلوم دون خَلَفِها حتى اشتهر عن جماعة من أهل المذاهب الأربعة تعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة، كما نقل عن البعض، أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون. وكانت هذه المقالة بمكان من الجهالة لا يخفى على من

(1) انظر: محمد الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، في «الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية» (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م)، ص 191 وما يليها.

له أدنى حظ من علم، وأنزر نصيب من عرفان، وأحقر حصة من فهم، لأنها قصر للتفضل الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون البعض، وعلى أهل عصر دون عصر، وأبناء دهر دون دهر بدون برهان ولا قرآن. على أن هذه المقالة المخذولة والحكاية المرذولة تستلزم خلو هذه الأعصار المتأخرة عن قائم بحجج الله ومترجم عن كتابه وسنة رسوله ومبين لما شرعه لعباده، وذلك هو ضياع الشريعة بلا مرية وذهاب الدين بلا شك، وهو تعالى قد تكفل بحفظ دينه. وليس المراد حفظه في بطون الصحف والدفاتر، بل إيجاد من يبينه للناس في كل وقت وعند كل حاجة. حداني ذلك إلى وضع كتاب يشتمل على تراجم أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ومن بعدهم مما بلغني خبره إلى عصرنا هذا، ليعلم صاحب تلك المقالة أن الله وله المنة قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف. بل ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة، كما سيقف على ذلك من أمعن النظر في هذا الكتاب وحلّ عن عنقه عرى التقليد»[1].

ومع أن كتابه «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» يركز في الأساس على الشخصيات اليمنية، وكثير منهم معاصرون له، يبدو أنه أراد لهذا المؤلَّف أن يكون استمرارًا لمؤلَّف محمد الذهبي (توفي سنة 748هـ/ 1348م) «سِيَر أعلام النبلاء» لأنه يبدأ من توقف الذهبي في القرن السابع الهجري[2]. إلا أن الشوكاني، كما يتضح من الاقتباس الآنف، كان مهتمًا بتوضيح قضية واحدة: وهي أن باب الاجتهاد لم يغلق قط، ومن ثم فقد كان كثير من العلماء المتأخرين مساوين حقًّا لمن سبقوهم، ولو إلا لأن المصادر أُتيحت لهم أكثر

(1) البدر، ج 1، ص 2 ـ 3.
(2) انظر: البدر، ج 1، ص 4.

مما أتيحت لمن سبقوهم. ويجادل قائلًا إن هذا يجعل الاشتغال بالاجتهاد أيسر على الأجيال المتأخرة مما كان عند المتقدمين[1].

ولا شك أن الشوكاني عدَّ نفسه مجتهدًا. وله ترجمة في كتابه «البدر الطالع». كما أنه يقدم نفسه في أغلب ما كتب باعتباره حَكَمًا مطلقًا يوضّح الحقيقة، ويقدم البراهين ويستبعد كل ما لا دليل عليه من نص[2]. وبالإضافة إلى كون الشوكاني مجتهدًا، أراد على الأرجح أن يُنظَر إليه باعتباره مجدِّدًا، أو على الأقل عالمًا كبيرًا ذا شهرة على مستوى العالم الإسلامي كله. ولم يدَّعِ لنفسه لقب «مجدد القرن»، لكنه لمَّح إلى ذلك حين أكد أنه على الرغم من أن أنصار التقليد قد قادوا إلى إبطال الكتاب والسنة ودحض الأحاديث النبوية الصحيحة:

> «لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق ظاهرين» و«أن الله سبحانه يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[3].

والإشارة في الحديث الأول إلى علماء الحديث، في حين أن الإشارة في الحديث الثاني إلى نفسه دون شك. وهذا موقف أكده تلاميذه وتبناه موظفون كبار في حكومة اليمن الحالية يعتقدون أن الشوكاني «مجدد القرن الثالث عشر الهجري»[4]. ولكي يدعم الشوكاني طموحه لأن يكون

(1) محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (بيروت: دار المعرفة، تاريخ الطبع غير مدوَّن)، ص 223 ـ 224 (سيرد فيما بعد بعنوان إرشاد الفحول).

(2) انظر: محمد الشوكاني، **وبل الغمام حاشية على شفاء الأوام**، تعليق على مؤلف الحسين ابن بدر الدين «كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام» (مكان الطبع غير مدوَّن، جمعية علماء اليمن، 1996م)، ج 1، ص 20 ـ 21 .**إرشاد الفحول**، ص 2 ـ 3.

(3) انظر الشوكاني، **قطر الولي**، ص 353.

(4) انظر: **التقصار**، ص 33 ـ 35 حيث يؤكد محمد الأكوع أن الشوكاني مجدد القرن الثالث عشر. وانظر أيضًا كتاب الحسين بن بدر الدين، **شفاء الأوام**، ص 16، حيث يؤكد على المعنى نفسه محمد الحجي، نائب رئيس مجلس القضاء الأعلى في اليمن.

«مجتهدًا» من الدرجة الأولى، ألف كتابًا مماثلًا لمؤلَّف آخر لابن حجر[1]، بعنوان «إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر»[2]، يسرد فيه قوائم بجميع المؤلفات التي إما سمعها أو حصل على إجازة روايتها[3] أو تدريسها. ويورد سلسلة سند كل كتاب حتى تصل إلى المؤلف نفسه. وتثير هذه القائمة الإعجاب لاشتمالها على ما يزيد على 450 مؤلَّفًا تتناول العلوم الإسلامية والمذاهب الكلامية والفقهية المختلفة، الزيدية والشافعية. وعند سرد الشوكاني لأسانيده، يعطي تفاصيل كثيرة عن مجاميع الحديث المعترف بها، معطيًا أسانيد عديدة لها، مؤكدًا على حقيقة أنه يعُدُّ هذه المصادر أهم ما في القائمة[4]. وكانت الفكرة التي دفعته لتوفير هذه الأسانيد تبيان أنه يستطيع رواية هذه المؤلفات على نحو يدعو للثقة في صحتها لأنها وصلت إليه بروايات متواترة[5].

وكان غرض تأليف كتاب الإتحاف توطيد مكانة الشوكاني باعتباره عالمًا كبيرًا، ووضعه من الناحيتين الآنية والتاريخية في مكانة مصدر التعليم والمعرفة. ويقول في الواقع إن استفادة تلاميذه كانت دافعه الرئيس لتأليف هذا الكتاب، كي يدرسوه ليجدوا لهم مكانًا على سلاسل الإسناد ويُحيوا المعارف الإسلامية. إلا أن الشوكاني لا يستمد وضعه

(1) عنوان مؤلَّف ابن حجر «المجمع المؤسس بالمعجم المفهرس»، انظر:
Berkey, **Transmission**, p. 171.

(2) نشرت هذا الكتاب مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدر أباد سنة 1328هـ/ 1910م. فقد كان علماء الهند بخاصة مهتمين بالشوكاني لأنه يحتل مكانًا بارزًا في كثير من أسانيدهم. انظر أيضًا: محمد أكرم الندوي، **نفحات الهند واليمن بأسانيد الشيخ أبي الحسن** (الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، 1998م).

(3) Cf. Messick, **The Calligraphic State**, pp. 84f.

(4) انظر الشوكاني، **إتحاف الأكابر**، ص 59 وما يليها.

(5) التواتر يعني صحة أية رواية. ويُفهم أن الأقوال التي تروى بتواتر يكون قد نقلها عدد كاف من المصادر غير المتفقة مما يستبعد إمكان التواطؤ فيما بينها على وضع تلك الأقوال، ومن ثم على تزويرها.

كمجدِّد من إصراره الواضح على هذا الحق، بل كان مريدون وتلاميذه من منحه هذا الشرف[1]، كما هو حال المجددين من قبله. فقد حاز الشوكاني في نظر هؤلاء التلاميذ مؤهلات المجدِّد، وكان أكثر من استحق هذا اللقب، ومن هذه المؤهلات أنه كان مجتهدًا من أعلى المراتب ـ والاجتهاد شرط لا بديل عنه لبلوغ مرتبة المجدِّد.

(1) لا يقتصر مريدو الشوكاني وتلاميذه على أولئك الذين درسوا عليه مباشرة، بل جميع الذين يدْعون اتباع منهجه، والانتماء إلى «مذهبه» عمومًا. وفي حالات كثيرة يكون من يقال عنهم إنهم تلاميذه، في الواقع، جيل أخذ عن جيل تلاميذه، أي تلاميذ تلاميذه (مثلًا: محمد ابن إسماعيل العمراني المعاصر لتأليف كتابي هذا).

القطيعة مع التراث الزيدي

ويستحق الملاحظة هنا ما حدث من قطيعة مع التراث الفكري الزيدي. لأن «المجددين» بالمعنى السني ليسوا ملمحًا من ملامح الفكر الزيدي[1] حيث الأئمة مركز الحقيقة الفكرية والجهد المبذول لجعل العالم ينسجم معها. وعلى الرغم من وجود فترات لا يظهر فيها إمام، ارتضت الزيدية دائمًا أن يجري البحث عن إمام حق بدلًا من قبول أي «إمام دنيا» إذا لم يظهر الإمام الحق. واعترف الفكر الزيدي مؤخرًا بـ«محتسبين» لا تتوفر فيهم جميع شروط الإمامة، دون مساس بطابع الإمامة الفكري[2]. وعلى

(1) مما يستحق الملاحظة أن «إلا لنداو تاسيرون» حاولت أن تعطي تفاصيل عن وجود تراث يتحدث عن شخصيات مجددة في الزيدية واكتشفت أن المثال السني لا ينطبق على هذا التراث. انظر: Ella Landau Tasseron, Zaydi Imams as restorers of religion: Ihya and Tajdid in Zaydi literature, **Journal of Near Eastern Studies**, 49 (1990), 247-63.
وفي هذا الخصوص ينبغي ملاحظة أن محمد بن محمد زبارة، وهو رجل تأثر كثيرًا بآراء الشوكاني حول الاجتهاد والتجديد، قد ألف كتاب «إتحاف المهتدين»، وهو الكتاب الذي قاد لنداو تاسيرون إلى موضوع التجديد في الزيدية. لكن هذا الكتاب لا يعكس الرأي الزيدي الهادوي المبكر في هذه القضية.

(2) في تعليق على هامش كتاب شرح الأزهار، يوجد نص على أن بعض الشيعة المتأخرين سمحوا للمقلد أن يكون إمامًا. على الرغم من أن عليه أن يكون «مجتهدًا في أبواب السياسة». لأن الاجتهاد في رأيهم أصبح مستحيلًا في الأزمنة المتأخرة. ويتضح أن الإمام المطهر (غالب الظن أنه الواثق بالله المطهر بن محمد الذي توفي سنة 802هـ) كان واحدًا ممن ادعى الإمامة مع أنه لم يبلغ درجة الاجتهاد. ويمضي هذا التعليق قائلًا إنه إذا لم يوجد داع مؤهل للإمامة، أمكن للمحتسب أن يحكم حتى يستطيع إمام مؤهل أن يتولى المنصب. ولا يحتاج المحتسب إلى أن يكون مجتهدًا أو من آل الحسن والحسين، أو من قريش. بل ما يحتاج إليه أن يتمتع بقدرات عقلية كافية، والشجاعة وحدة الذهن. ويؤدي المحتسب جميع واجبات الإمام ما عدا ما يلي: تطبيق الحدود الأربعة، وإمامة الجمعة، =

العكس، كان اهتمام الشوكاني بدور المجدد متفقًا من الناحية العملية مع القبول النظري للفصل بين الحقيقة والسلطة. فكما سنرى، لا تقتصر الإمامة على منطقة تأثير المحتسب، بل تكون مصدر نظام زمني شبيه بمملكة[1]. وتهم الاستقامة مجموعة مميزة منفصلة من العلماء قد تختلف الآراء فيما بين أكثرهم علمًا. والواقع أن إلحاح الشوكاني، من حيث هو مجتهد ومجدد، على تغليب الاجتهاد على التقليد يقتضي أن يتبع المسلم مقالاته وآراءه ولو بدا ذلك مناقضًا للاجتهاد. وهذه دعوة مهمة يطلقها رجلٌ عمِل قاضيًا للقضاة خلال أغلب سنوات حياته.

ويتفق الشوكاني في إلحاحه على تجاوز الخلافات بين المذاهب مع تراث سني محض. يتضح هذا في نقده لمذهب الزيدية الهادوية في الإمامة. ويفنّد الرأي الهادوي القائل إن الدعوة طريق الإمامة ليقول: حين يتفق من يسميهم «أهل الحل والعقد»، أي الوجهاء، على أن يبايعوا رجلًا «من صالحي هذه الأمة»، على الناس طاعته فيما يأمر به من معروف وينهى عنه من منكر. والطريق الآخر إلى الإمامة أن يتولى الإمام القائم تعيين خليفته، كما فعل أبو بكر مع عمر. أما الشروط الهادوية، مثل أن يكون الإمام ذكرًا بالغًا عاقلًا حرًّا إلخ، فيتفق الشوكاني مع بعضها ويفنّد بعضها الآخر. فيتفق على سبيل المثال مع القول بوجوب أن يكون الإمام عاقلًا، لكنه يدحض القول بوجوب أن يكون علويًا فاطميًا، قائلًا إن لا دليل على هذا التخصيص، لأن الحديث ينصّ على أن «الأئمة من قريش»[2]. كما أن طاعة ولي الأمر واجبة حتى لو كان عبدًا، بنص الحديث الذي يقول:

«اسمعوا وأطيعوا ولو ولي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»

= والغزو، وجمع الصدقات. انظر شرح الأزهار، ج 4، ص 520 ـ 521. انظر أيضًا: المنصور القاسم، كتاب الأساس، ص 173 ـ 174. الشرفي، كتاب عدة الأكياس، ج 2، ص 223 ـ 226. Strothmann, **Das Staatsrecht**, pp. 94f. Madelung, **Der Imam al-Qasim**, p. 172.

(1) انظر: المؤيدي، التحف شرح الزلف، ص 161.
(2) مسند أحمد بن حنبل، 3، 129.

و«عليكم بالطاعة وإن كان عبدًا حبشيًا، فإنما المؤمن كالجمل الأنِف، حيثما قيد انقاد»[1].

ولعله لم يغب عن ذهن الشوكاني أن الأئمة القاسميين الذين عمل في خدمتهم كانوا يشبهون الإثيوبيين (في لون بشرتهم)، كما لاحظ نيبور.

وتتضح رؤية الشوكاني للفصل بين الحقيقة والنظام في تناوله للشرط الهادوي القائل إن الإمام يجب أن يكون مجتهدًا. إذ يرى في تفنيد هذا الشرط أن على الإمام الجاهل أن:

«يجعل له عالمًا من علماء الدين المجتهدين يدير رحى هذه الشريعة المطهرة عليه بعد أن يصحّ له سعة علمه وقوة عدالته وتصلّبه في أمر الدين... وعندي أن ملاك أمر الإمامة والسلطنة وأعظم شروطها وأجلّ أركانها أن يكون قادرًا على تأمين السبل وإنصاف المظلومين ومتمكنًا من الدفع عن المسلمين إذا دهمهم أمر يخافونه، كجيش كافر أو باغ... ولا يضرّ الإمام نقص شرط أو أكثر من الشروط التي ذكرها المصنف وغيره مهما كان قائمًا بما ذكرناه. فليس للمسلمين حاجة في إمام قاعد في مصلاه ممسك سبحته مؤثر لمطالعة الكتب العلمية مدرّس فيها لطلبة عصره مصنف في مشكلاتها متورع عن سفك الدماء والأموال والمسلمون يأكل بعضهم بعضًا ويظلم قويّهم ضعيفهم ويضطهد شريفهم وضيعهم، فإن الأمر إذا كان هكذا لم يحصل من الإمامة والسلطنة شيء لعدم وجود الأهم الأعظم الذي شرعتا له»[2].

تعدُّ هذه الصورة التي يعطيها الشوكاني عن الإمام العالم غير

(1) يمكن العثور على روايات الحديث في البخاري، صحيح الأذان، 4، 5، 156. أحكام، 4، ابن ماجه، سنن، جهاد، 29. أحمد، مسند، 3: 114، 171. وحول أصل الحديث واستخدامه، انظر: Patricia Crone, **«Even an Ethiopian slave» the transformation of a Sunni tradition**, BSOAS LVII (1994), 59-67.
(2) الشوكاني، وبل الغمام، ج 3، ص 500 ـ 501.

الفعال قليلة الشبه بالمثال المعروض في كتب الفقه الهادوي أو في مصادر التاريخ الهادوي. فقد قدم القاسميون الأوَل مثال رجال السيف والقلم، ولم يكونوا قد أصبحوا بعد خارج الذاكرة التاريخية القريبة. فهل كان هذا المثال غير قابل للدوام أو حتى لا صلة له بزمن الشوكاني؟ ومن الواضح أنه ابتعد عن المبادئ السياسية والأخلاقية التي تصوَّرَها المذهب الهادوي. وزاد الشوكاني توكيد هذا بالقول بتحريم الخروج على الإمام الظالم ما لم «يظهر منه الكفر البواح»[1].

وإلى حدّ كبير، تقدم رؤية الشوكاني للنظام السياسي وصفًا للأوضاع في أيامه. فقد كان الأئمة الحاكمون في أيامه غير علماء، أو غير مجتهدين. ووجِّهت لهم تُهم مختلفة بفرض واجبات غير شرعية، وكان سلوكهم الشخصي بعيدًا عن المثل الأعلى. وكان الشوكاني المجتهدَ الذي يعود إليه هؤلاء الأئمة. وتقدم قصة وردت في حوليات عهد المنصور علي نظرة خاطفة إلى النظام القضائي، إجراءاته ودور الشوكاني فيه، فتقول إنه في يوم الأحد 13 رجب 1210هـ/ 24 كانون الثاني/ يناير 1796م وقعت الأحداث التالية:

> «مال جماعة من أهل الفساد ببلاد حراز إلى زوجة أحمد النشّاد وحصلت الممالأة بينهم وبينها على قتل زوجها، فقتلوه وضُبِطوا بعد هذا، واستفصل أمرهم قاضي حراز محمد بن أحمد الغشم فرفع إلى الإمام بشناعة تلك الحادثة، وذكر أن يحيى بن ناصر جحاف وسعد بن حسين حمزة وأحمد بن حسين حمزة وحسين بن عبد الله عبده نهشل وسعيد بن صالح العجلي، خمستهم أقروا عنده بقتل أحمد النشّاد، فأشخصهم العامل باب الإمام، فألزم الإمام حاكمه البدر محمد بن علي الشوكاني النظر في الحادثة، فقضى

(1) الشوكاني، السيل الجرار، ج 4، ص 505 ـ 515.

> حكمه بقتلهم، فضرب الإمام أعناقهم، وحُمِلت المرأة وأقيمت بالمحل الذي ضربت أعناقهم به بباب شعوب، فقدم بين يديها رجلًا رجلًا ثم عزرها الإمام وأمر بأن يطاف بها في شوارع المدينة وأودعها السجن»[1].

ولم يقل أكثر من هذا عن الحادث أو عن دوافع القتلة. إلا أن القصة تكشف كيف يعمل النظام القضائي الذي يمر، كما رأينا، عبر الخطوط النظرية التي وضعها الشوكاني. إذ تدفع الطبيعة الفظيعة للجريمة بالقاضي المحلي إلى أن يرفع القضية إلى الإمام، بعد انتزاع اعتراف القتلة. وعند ذلك يحيل الإمام هذه القضية إلى المجتهد القريب منه، الشوكاني، الذي يصدر الحكم، ثم يجري تنفيذ هذا الحكم. ولأن دور الزوجة كان هامشيًا جرت تبرئتها، في حين أن عَرضها في الشوارع، التي اعتاد المارة فيها رجم مثل هؤلاء المساجين بالقاذورات، عقاب إمامي غير معتاد يجد مسوغاته في باب «التعزير».

(1) لطف الله جحاف، درر نحور الحور العين، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، تاريخ رقم 86، ورقة 171.

مكانة الشوكاني الفكرية

من الصعب تصنيف الشوكاني في مذهب بعينه من المذاهب الإسلامية، جزئيًا لأنه كان مقروءًا على نحو واسع، ولأنه تعلّم التراث الزيدي والتراث السني معًا. والواقع أن هذا التصنيف ينافي ادعاءه أنه مجتهد يتجاوز المذاهب كلها. لكن يمكن القول إنه كان من علماء الحديث. وهذا يعني أن اهتمامه العلمي كان موجهًا نحو مجاميع الحديث النبوي المعتمدة ونحو علوم الحديث، التي عدّها محل ثقة ومن ثم استند في الغالب إليها في صوغ آرائه. وبذلك كان وريثًا لتراث عرفته الجبال الزيدية اليمنية التي عرفت علماء مثل محمد بن إبراهيم الوزير، والحسن بن أحمد الجلال، وصالح بن أحمد المقبلي، ومحمد بن إسماعيل الأمير، وعلى نحو أقل شهرة عبد القادر بن أحمد الكوكباني الذي كان أكبر مشايخ الشوكاني. فقد رفض هؤلاء العلماء من أهل الحديث عادة الانتماء إلى مذهب واحد، ودحضوا التقليد، ودعوا إلى الاجتهاد. كما رفضوا العلوم العقلية التي رُبطت أساسًا بالمعتزلة من زيدية اليمن. كما كان لعلماء الشافعية المصريين، من أهل الحديث ورجال الفقه، مثل ابن حجر (توفي سنة 852هـ/ 1448م) والسيوطي (توفي سنة 911هـ/ 1505م)، والعلماء الحنابلة مثل ابن تيمية (توفي سنة 728هـ/ 1328م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (توفي سنة 751هـ-1350م)، تأثير مهم على الشوكاني. ويمكن القول، في الواقع، إن الشوكاني قد جعلهم مثالًا ينسج على منواله، ساعيًا لتقليد الطبيعة المتعددة في مؤلفاتهم، وربما أراد أن يُنظَر إليه باعتباره يبلغ رتبتهم كعالم من الدرجة الأولى وكمجدِّد.

فقد وُجِد في الإسلام السني اعتقاد ظهور عالم يحيي الفكر الإسلامي والسلوك الإسلامي ويجددهما في نهاية كل مئة سنة. ولعل أفضل إيجاز لهذا التراث في الحديث النبوي القائل: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها»[1]. وكان هذا الحديث واعتقاد وجود «المجدِّد» موضوع دراسة أنجزتها لنداو تاسيرون Landau- Tasseron[2]، حيث تقول إن حديث «المجدِّد» محاولة لإعطاء الشرعية للمذهب الشافعي ولانتشاره، وعلى الأخص للدور الذي كان على السُّنَّة، التي تعني الاستناد إلى الحديث النبوي، أن تقوم به في الفقه الإسلامي. كما توضح لنداو تاسيرون كيف أن هذا الحديث قام بدور في الدفاع عن السنة في وجه البدع والهرطقة[3]وباستحواذ علماء الشافعية على دور المجددين، ادعوا أنهم حاملو لواء الشريعة. ووصلوا إلى ذلك نتيجة للاعتقاد الإسلامي أن «العلماء ورثة الأنبياء»[4].

وتوضح لنداو تاسيرون أن مفاهيم التجديد والاجتهاد أصبحت متصلة فيما بينها لأن السيوطي، الذي ينظر إليه باعتباره المجدِّد التاسع في السلسلة الشافعية، يدعي اللقب لنفسه باعتباره مجتهدًا[5]وبذلك أصبح الاجتهاد شرطًا لاكتساب وضع المجدِّد، والوسيلة التي يستطيع المرء بها الاستناد مباشرة إلى السنة. لكن لقب مجدِّد يبقى شرفيًا دون تحديد أية طريقة رسمية للتعيين. والواقع أن كثيرًا من المجددين مَنَحوا أنفسهم هذا الوضع أو اعترفت بهم حلقة صغيرة من التلاميذ والفقهاء الآخرين في الغالب. وكانت

---

(1) أبو داود، سنن، كتاب الملاحم، 1.

(2) Ella Landau-Tasseron, The «cyclical reform» a study of the Mujaddid tradition, **Studia Islamica** 70 (1989), 79-117. See also Yohanan Friedmann, **Prophecy Continuous** (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 94-101.

(3) Landau-Tasseron, The **«cyclical reform»** p. 113.

(4) المصدر نفسه، ص 85.

(5) المصدر نفسه، ص 83 ـ 87. وتعتمد لنداو تاسيرون فيما تقول هنا على مؤلف السيوطي «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مئة»، مخطوط، ليدن، رقم Or. 474 ورقة 80 ـ 83ب.

هذه الظاهرة غالبة في الشافعية لأن كثيرًا من رواة الحديث، والمجدِّدين أنفسهم، كانوا من الشافعية، وفي وقت متأخر كان أغلبهم مصريين[1].

يمكن أن نستنتج تصنيف الشوكاني بين علماء الشافعية من خلال تراجم هؤلاء العلماء في كتابه «البدر الطالع». إذ يدافع الشوكاني، على سبيل المثال، عن السيوطي في ترجمته، ويدحض الادعاءات المشهورة التي نسبها إليه محمد السخاوي (توفي سنة 902هـ/ 1497م) في «الضوء اللامع» ويؤكد أنه، طبقًا لما يقول علماء الجرح والتعديل، ينبغي عدم قبول ما يقول «الأقران» عن بعضهم البعض لوجود التنافس فيما بينهم. وتنتهي الترجمة بما يلي:

> «وأما ما نقله من أقوال ما ذكره من العلماء مما يؤذن بالحط على صاحب الترجمة فسبب ذلك دعواه الاجتهاد كما صرح به، وما زال هذا دأب الناس مع من بلغ إلى تلك الرتبة. ولكن قد عرَّفناك في ترجمة ابن تيمية أنها جرت عادة الله سبحانه كما يدل عليه الاستقراء برفع شأن من عُودِي لسبب علمه وتصريحه بالحق وانتشار محاسنه بعد موته وارتفاع ذكره وانتفاع الناس بعلمه»[2]

يقيم الشوكاني هنا توازيًا بين حاله من حيث هو مجدِّد وعلماء مثل السيوطي وابن تيمية، لأنه أيضًا تعرض للهجوم بسبب ما يدعي من اجتهاد.

ويُلقِي تاريخ اعتقاد ظهور «المجدِّد» الضوء على ارتباط المجددين بالدفاع عن السنة في وجه من يرفضون اشتقاق الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة، وعلى الأخص أهل الرأي وفرق مثل الشيعة والمعتزلة. ووُصِم هؤلاء المعارضون لظهور السنة المتشددة بعد عصر الشافعي بكونهم زنادقة

(1) Landau-Tasseron, The «cyclical reform»، ص84 ـ 96 و 107.

(2) البدر، ج 1، ص 333 ـ 334. انظر أيضًا تراجم ابن دقيق العيد، وابن حجر، وابن تيمية في البدر، ج2، ص 229 ـ 232، البدر، ج 1، ص 87 ـ 92 والبدر، ج 1، ص 63 ـ 72 على التوالي.

ومبتدعين، وتغير فهم السنة حتى أصبح يعني نقيض البدعة[1]. وأصبح المجدِّد من يجدد الاعتقاد والسلوك من خلال «إحياء السنة» وإزالة ما تراكم من البدع في سلوك المسلمين واعتقاداتهم في قرن من القرون. وينبغي للعالم كي يحقق ذلك أن يرجع إلى الأصول الأولى مباشرة، إلى الكتاب والسنة تحديدًا، ولذلك يحتاج العالم إلى أن يكون مجتهدًا. ولا يخفى على علماء اليمن من الجانبين الموازاة بين وضع الشوكاني، حيث كان علماء الحديث على خلاف مع علماء الزيدية الهادوية، ووضع المجدِّدين السنيين، مثل السيوطي، الذين حاربوا البدع باسم السنة المتشددة. فقد أراد الشوكاني، ومن قبله ابن الأمير، تحرير اليمن من تغلغل تأثير مقالات الهادوية ومن جميع أشكال التقليد، الذي كانت الهادوية أحد تجلياته. وأراد الهادويون حماية مذهبهم ومن ثم حماية هويتهم، من هجمات علماء الحديث. وكان هجوم العلماء «المصلحين» مثل الشوكاني مضاعفًا على من سموهم خصوم السنة. ومن جانب آخر، اقتضى هذا الهجوم توضيحًا وإعادة توكيد لبعض مصادر الفقه ـ أصول الفقه ـ ومن الجانب الآخر، تطهير أحكام الفقه ـ الفروع ـ من الآراء التي لم تتفق مع منهجهم في أصول الفقه.

(1) Landau-Tasseron, **The «cyclical reform»**pp. 104-105. cf. Ignaz Golziher, **Muslim Studies**, trans. S. M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1971), vol. II, pp. 31-7.

الشوكاني وأصول الفقه

على الرغم من أن دراسات ومقالات عديدة تناولت آراء الشوكاني ورؤاه في موضوع الاجتهاد، وعلى نحو أوسع أصول الفقه عنده، لم يسع هؤلاء لدمج آرائه في السياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي وُجِد فيه[1]. وربما كان أفضل تناول حتى الآن لآراء الشوكاني في أصول الفقه مقال رودولف بيترز Rudolph Peters بعنوان «الاجتهاد والتقليد في الإسلام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»، يقارن فيه بين أربعة مؤلفين أصوليين[2] وفي دراسات أخرى، وعلى الأخص لمؤلفين يمنيين ومصريين، جرى تصوير الشوكاني، دون تحليل نقدي، باعتباره مصلحًا حارب التعصب الطائفي والتقليد، وبأنه «مجدِّد عصره»[3] ويبدو أن هذه المؤلفات الأخيرة تتناوله في الغالب بسبب آرائه المتصلة بالاهتمامات الحديثة أكثر من أي شيء آخر. فعلى سبيل المثال يقول مؤلف مصري عن الشوكاني ما يلي:

«وخلع ربقة التقليد وهو دون الثلاثين، وكان قبل ذلك على المذهب الزيدي، وصار علمًا من أعلام الاجتهاد وأكبر داعية إلى ترك التقليد وأخذ

(1) انظر مثلًا: شعبان محمد إسماعيل، **الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه** (المنامة، جامعة قطر، 1989).

(2) **Peters, Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th century Islam.** يصف بيترز الشوكاني بأنه أبعد عن المذهب التقليدي... لأنه لا يفرّق بين مراتب الاجتهاد المختلفة، ويقول إن أي شخص يمتلك حدًّا أدنى من معرفة الفقه يستطيع أن يكون مجتهدًا ويعتبر التقليد محرمًا تمامًا، ص. 143.

(3) انظر: عبد الغني الشرعبي، **الإمام الشوكاني. حياته وفكره** (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م). العمري، **الإمام الشوكاني**. إبراهيم هلال، **الإمام الشوكاني. نفسه**، من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والإمام الشوكاني (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1987م).

الأحكام اجتهادًا من الكتاب والسنة. فهو بذلك يعدُّ طليعة المجدِّدين والمجتهدين في العصر الحديث، ومن الذين شاركوا في إيقاظ الأمة الإسلامية والعربية في هذا العصر»[1].

فقد حُشر الشوكاني في التراث القومي والوطني الحديث الذي يساوي بين الاجتهاد وتحرير الفكر، وفيما له دور عملي في النهضة العربية والإسلامية دون تحديد. لكن الصورة في دراستي هذه لمؤلفات الشوكاني ولمصادر تاريخ عصره تبدو أكثر تعقيدًا. وينبغي أولًا إيضاح أن الشوكاني لا يشير في جميع ما كتب إلى اهتمام بوجود خطر فكري أوروبي، على الرغم من أنه كان على وعي بالوجود الأوروبي الاقتصادي والسياسي والعسكري في أراضي الإسلام ـ وعلى الأخص غزو نابليون لمصر[2]. فقد ركز اهتمامه على المشاكل التي عدّها جوهرية في التاريخ الإسلامي وفي التراث الإسلامي، ولخصها في اتّباع التقليد الذي يقول إنه فرّق المسلمين إلى مذاهب متعارضة، وازداد الضرر بابتعادهم عن المصادر الرئيسة. ثانيًا: يعود الحل الذي يقترح إلى الماضي الأصيل في عصر الخلفاء الراشدين، ولكنه أيضًا يقدم إرشادات عملية يمكن أن توفر نظامًا صحيحًا مماثلًا لذلك الماضي. ويقوم الحل على السماح لعلماء الفقه مثله بالاجتهاد لينشروا رؤاهم من خلال التدريس ويتولوا تفسير الشريعة وتطبيقها.

(1) إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب الشوكاني «**قطر الولي**»، ص 17.

(2) انظر: تحقيق محمود، **ذكريات الشوكاني**، ص 50 ـ 52، 55 ـ 56.

النزعة الحَرفية

تتخلل نزعة التفسير الحَرفي جميع مؤلفات الشوكاني، فهو يحُض دائمًا على الرجوع إلى المصادر الأساس ـ الكتاب والسنة ـ وعلى فهمها فهمًا حرفيًا، وينهى عن أي تأويل يبتعد عن النصوص. ويسري في جميع مؤلفاته روح تقويض العلوم التي اعتمدت مصطلحات مفهومية ومنهجية ابتعدت بالمسلمين عن النصوص الأصلية. وأراد من علم الأصول تحقيق مزيد من اليقين أكثر مما أراد صوغ أنموذج للمعايير. وبإلحاحه على دراسة مجاميع الحديث النبوي والاقتصار في الغالب على الاستناد إليها ـ وبخاصة صحيحي البخاري ومسلم ـ أراد الإسهام في بناء نظام قضائي يمكن أن يتوفر له أكبر قدر من اليقين.

وللشوكاني مؤلف وحيد في أصول الفقه بعنوان «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» يبدو أنه يسير أساسًا على هدى كتاب فخر الدين الرازي (توفي سنة 606هـ/ 1209م) «المحصول في علم أصول الفقه» وكتاب محمد بن بهادور الزركشي (المتوفى سنة 794هـ/ 1392م) «البحر المحيط في أصول الفقه». يقول الشوكاني في مقدمة إرشاد الفحول: إنه كتب هذا المؤلف للتمييز بين المعقول وغير المعقول، وبين الصحيح وغير الصحيح، في علم أصول الفقه، لأنه بلغ مرتبة لم يعد أحد يجرؤ على انتقاده. فلن يفنّد أحد، أيًّا كان علمه، حجة بسطها بمصطلحات أصول الفقه. وجادل قائلًا: إن هذا ما قاد كثيرًا من أهل المعارف إلى الوقوع في أحبولة «الرأي»، معتقدين أنهم يستندون إلى علم الرواية. ويواصل قائلًا: إن كثيرًا من المجتهدين

تحولوا إلى التقليد بإشارتهم إلى هذا العلم دون أن يدركوا ذلك[1]، وإن الكثير ممن يتمسكون بالأدلة وقعوا في الرأي المجرد دون أن يدركوا ذلك أيضًا. بإيجاز، أراد الشوكاني تبيان أن إضافات منهجية لا أساس لها في النصوص قد دخلت على علم الأصول، ومن ثم فهي غير معقولة، وأن أغلب القواعد التي صاغها علماء أصول الفقه كانت في الواقع ظنية وليست قطعية، ومن ثم يجب تركها.

قامت نظرية الشوكاني في الفقه على أساس أن الكتاب والسنة مصدران شاملان كافيان لاستنتاج أحكام الفقة في كل زمن. ويستطيع المجتهد أن يجد فيهما براهين أو أدلة لإثبات صحة ما يُصدِر من أحكام دون اللجوء إلى مصدر آخر، سواء أكان «الإجماع» أم «القياس» أم «الرأي». ولإسناد حجته يقول إن صحة مجاميع صحيح الحديث لا يداخلها الشك، وبخاصة صحيحي البخاري ومسلم. ويقوم رأيه هنا أساسًا على أن الأمة الإسلامية أجمعت على أن الصحيحين أصح النصوص بعد القرآن. وتستند هذه الحجة على توفر إجماع واسع يجد جذوره في الفكر الفقهي الإسلامي بأشكال مختلفة[2]. ويعد كتاب ابن الصلاح بعنوان «علوم الحديث»، المعروف بـ «مقدمة في علوم الحديث»، أهم مرجع نسج الشوكاني على منواله[3].

ويعد ما قاله الشوكاني محل خلاف مع الهادوية، لأن كثيرًا من الأحاديث الواردة في هذه المجاميع رواها آحاد[4]. وتعود المشكلة إلى واقع

(1) إرشاد الفحول، ص 2 ـ 3.

(2) إرشاد الفحول، ص 44. محمد الشوكاني، **تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين** (بيروت: دار الفكر، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 4. ويستحق الذكر أن ابن الأمير في مؤلفه «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» لا يتفق مع هذا الرأي، لكنه يعطي الصحيحين درجة كبيرة من الثقة (انظر ص 45 ـ 50).

(3) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1984م)، ص 18.

(4) أحاديث «الآحاد» هي الأحاديث التي لا تبلغ روايتها مرتبة «التواتر» لأن رواتها أقل ومن ثم فإن صحتها غير مؤكدة ويرى الفقهاء أنها تقود إلى معرفة ظنية، لا تبلغ درجة اليقين، بمراد الله.

أن الهادويين لا يثقون بعدالة الصحابة الذين رووا هذه الأحاديث، لأن هؤلاء الصحابة عارضوا علي بن أبي طالب وأهل البيت على نحو ما، ومن ثم لا يعتقدون أنهم محل ثقة. ويدور الجدل حول مَن من الصحابة كان يتمتع بالعدالة. ويذهب الشوكاني إلى الحد الأقصى قائلًا إن الجميع «عُدُول» في حين يتخذ الهادويون موقفًا انتقائيًا في هذه القضية، قاد المتشددين من بينهم إلى رفض الصحيحين جملة وتفصيلًا[1]. ونورد هنا ما قاله هادوي متشدد:

«كانوا إذا أورد عليهم أهل الحق آية من الكتاب أو سنة توافقه استدلوا في معارضتها بحديث من تلك الموضوعات وقالوا: نحن أهل السنة، نعمل بما صح لنا من الحديث. والتزموا ـ تتميمًا لغرضهم الفاسد ـ عدالة كل الصحابة وإن ظهر من آحادهم ما ظهر»[2].

والنقد التقليدي، بمصطلحات علوم الحديث، الذي وجهه الشوكاني بخاصة، وعلماء الحديث اليمنيين بعامة، إلى الزيديين أنهم اعتمدوا في أحكامهم ومقالاتهم على أحاديث مشكوك في صحتها، وبخاصة «الأحاديث المرسلة»[3]. بمعنى آخر، لا يتبنى الزيديون الطرق الدقيقة للتأكد من صحة الحديث، وهو ما جعل كثيرًا من آرائهم ومقالاتهم تستند إلى أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وهي لذلك غير صحيحة. ويمكن العثور على الأقوال المأثورة التي يتناولها هذا الجدل في مؤلفات محمد بن إبراهيم الوزير. إذ

---

(1) انظر مثلًا: إسماعيل النعمي، كتاب السيف الباتر، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 188، الأوراق 1 ـ 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 55 ـ 77 (سيرد فيما بعد بعنوان «السيف الباتر»). محمد بن صالح السماوي، **الغطمطم الزخار المطهر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار**، تحقيق محمد عزان (عمان: مطابع شركة الموارد السنية الأردنية، 1994م)، ج 1، ص 3 ـ 157 (سيرد فيما بعد بعنوان «الغطمطم») عبد الله العزي، **علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين**، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001.

(2) **الغطمطم**، ج 1، ص 13.

(3) الأحاديث «المرسلة» هي تلك التي لا تتواصل سلسلة روايتها حتى تصل إلى النبي.

يقول في مؤلفه «الروض الباسم»، الذي يعد تلخيصًا لكتابه «العواصم والقواصم»، ما يلي:

«فكذلك أئمة الزيدية، ليس لهم من التأليف في علم الحديث ما يكفي المجتهدين... وكل كتبهم خالية من الإسناد وعن بيان من خرَّج الحديث من الأئمة... وعلى الجملة فالزيدية إن لم يقبلوا كفار التأويل وفساقه قبلوا مرسل من يقبلهم من أئمتهم... ولا يُعرف فيهم من يتحرز من هذا البتة. وهذا يدل على أن حديثهم في مرتبة لا يقبلها إلا من جمع بين قبول المراسيل بل المقاطيع وقبول المجاهيل... فكيف يقال مع هذا إن الرجوع إلى حديثهم أولى من الرجوع إلى حديث أئمة الأثر ونقاده الذين أفنوا أعمارهم في معرفة ثقاته وجمع متفرقاته وبيان صحاحه من مستضعفاته...»[1].

ويرد الزيديون على هذا الهجوم قائلين إن الأئمة نقلوا الحديث عن آبائهم وأجدادهم وإن هذه السلسلة أرفع من أية سلسلة أخرى. كما توجد أدلة نسبة كبيرة من أقوال الأئمة الهادويين في الأحاديث، حتى لو لم يرفقوا هذه الأحاديث بسلاسل رواة واضحة»[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم الوزير، **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، ط 2 (صنعاء: المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م)، ص 94 ـ 96. ولمعرفة رأي الشوكاني حول الأحاديث المرسلة انظر مؤلفه «**إرشاد الفحول**»، ص 57 ـ 58. وينبغي ملاحظة أن هادويين قد دحضوا آراء ابن الوزير، مثل صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي سنة 914هـ/ 1508م) في مؤلفه بعنوان «الفلك الدوار». وقد طبع الهاديون في صعدة مؤخرًا هذا الكتاب ليكون جزءًا من التفنيد الجاري لقول علماء الحديث إن الزيديين غير ضليعين في علوم الحديث.

(2) مجد الدين المؤيدي، **لوامع الأنوار**، ج3 (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، 1993م)، ج2، ص 124 ـ 128.

رأي الشوكاني في الإجماع

لا يمكن فصل آراء الشوكاني في أصول الفقه عن محاولاته منح نفسه مكانة المجتهد، ليكون مرجعًا فقهيًّا مطلقًا في عصره، أو عن البيئة الهادوية التي عمل فيها وسعى لتفنيد مقالاتها. وفي ضوء هذا يمكن فهم رفضه لـ «الإجماع» (إجماع المجتهدين بعد وفاة النبي في أي عصر على أية مسألة)، من حيث الإجماع المبدأ الثالث من مبادئ أصول الفقه. ولا يعد الشوكاني الإجماع أصلًا من أصول الفقه، إذ لا يوجد قط دليل من نص على أنه أصل. كما أن من المستحيل التأكد من إجماع جميع المسلمين بسبب اتساع أراضي المسلمين وكثرة عدد العلماء الذين وجدوا خلال العصور. ويقول إن القليل منهم تركوا أدلة مكتوبة تدل على آرائهم، وحتى من فعل منهم يظل عملًا مستحيلًا العثور على الطريقة التي برهنوا بها على آرائهم في مسألة معينة. وأخيرًا، بسبب غلبة المذاهب التي يتحكم فيها المقلدون لم يجرؤ كثير من العلماء على التعبير عن آرائهم الحقيقية خوفًا من الانتقام[1]. وفيما يلي واحد من أقواله في الموضوع:

«فمن ادعى إجماع أهل عصره من علماء المسلمين على مسألة من مسائل الدين فقد أعظم الدعوى وزعم قيامه بما لا يقوى. فالإمكان هذا ممنوع على تسليم إمكان الاتفاق نفسه من غير نظر إلى أن يعرف رجل أو رجال ما عند كل واحد منهم.

(1) أدب الطلب، ص 160 ـ 161 .إرشاد الفحول، ص 69. اتخذ ابن حزم موقفًا مماثلًا من الإجماع. انظر مؤلفه «الإحكام في أصول الأحكام»، ج2 (بيروت: دار الكتب العلمية، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج1، ص 546 وما يليها.

والحق أنه ممنوع لأن اتفاق جميع علماء الأقطار على مسألة من المسائل مع اختلاف المذاهب والأهوية وتباين الأفهام وتنافي القرائح ومحبة التناقض متعذر. هذا إذا كان العالم يحكي إجماع أهل عصره. وإن كان يحكي إجماع أهل عصر من العصور التي لم يدركها بعد عصر الصحابة فالأمر أيضًا أدخل في الامتناع ... ومن قال بحجية الإجماع لا يقول بحجية هذا فهو مجرد ظن لفرد من أفراد الأمة ولم يتعبد الله أحدًا من خلقه بمثل ذلك ... فما أُورِدُه من حكايات الإجماع عن غيري في مؤلفاتي ليس الغرض به إلا مجرد الإلزام للقائل بحجية الإجماع»[1].

وقد يبدو أن هناك تناقضًا في آراء الشوكاني حول الإجماع. وكما أشرنا فيما سبق، يقوم قوله (إن صحة الصحيحين لا يداخلها شك) على إجماع الأمة الإسلامية في كل العصور، في حين يرفض أيضًا إمكان التأكد من الإجماع على أية مسألة. إلا أن التناقض يزول حين يرى المرء أن الإجماع في أصول الفقه والإجماع على صحة الصحيحين نوعان مختلفان من الإجماع: الأول إجماع عموم المسلمين فيما يخص الصحيحين فقط، ومن ثم فهو إجماع فريد، في حين أن الإجماع الآخر يخص آراء في مسائل محددة. وتتجسد أهمية رفض الشوكاني للنوع الثاني من الإجماع كأصل من أصول الفقه في نقده للآراء الفقهية للهادويين[2]. فعلى سبيل المثال، يتمسك الهادويون في الأذان بالتثنية، أي قول «الله أكبر» مرتين فقط ويقول «حي على خير العمل»، ويستندون في هذا جزئيًّا على دليل «إجماع العترة». ويدحض الشوكاني في مؤلفاته هذه الادعاءات بالقول إن الإجماع الذي

(1) الشوكاني، وبل الغمام، ج 1، ص 26 ـ 29.

(2) الحسين بن القاسم، كتاب هداية العقول، ج 1، ص 509 وما يليها. تشير العترة إلى عائلة النبي، لكنها تُخصَّص في الغالب لتعني أئمة الزيدية.

يدعيه الهادويون غير صحيح. ويستعرض أحاديث نبوية لإثبات أن «الله أكبر» يجب أن تقال أربع مرات. كما يقول إن لا أساس لـ «حي على خير العمل» في السنة، لأن لا وجود لحديث في مجاميع الحديث، أي الصحاح، يدل على أن النبي ذكر هذه الجملة[1]. وعرض ابن الأمير الحجة نفسها مخالفًا للهادويين، وبخاصة في حجاجه المعترض على آراء الهادويين الفقهية حول الحركات والتكبير والأذان. ويؤكد ابن الأمير أنه بسبب وجود أعضاء من أهل البيت في كل الطوائف والمذاهب الإسلامية، لا يمكن لأحد ادعاء الإجماع باقتصاره على إجماع أئمة الزيدية وعلمائها[2].

ويقول الشوكاني عن القياس إن أغلب أشكاله لا تعد أيضًا مصدرًا لاشتقاق أحكام فقهية. ويستند أكثر القياس إلى الرأي، ويطبق في الغالب في الفقه الإسلامي تحت هذا العنوان. ويرى الشوكاني أن القياس سمح بحجج وآراء مستمدة من عقل غير مقيد، وهو ما لا أساس له في القرآن أو في السنة[3]. وأحد الأدلة التي أخذ بها أنصار القياس حديث يسأل النبي فيه الصحابي معاذ بن جبل، عند إرساله إلى اليمن، بم يقضي بين الناس. فقال معاذ: «أعمل بكتاب الله». قال النبي: «فإن لم تجد؟» قال معاذ: «بسنة رسول الله». قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيي»[4]. ومن الحجج الذي يعرضها الشوكاني لدحض تفسير هذا الحديث بما يسمح بالقياس، حجة تقول إن القياس توقف بعد موت النبي. فلعل الشريعة لم تكن حتى ذلك الوقت قد اكتملت وتعذر العثور دائمًا على أدلة في الكتاب والسنة. أما بعد وفاة النبي فإن الآيات التالية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[5]، و﴿مَّا

(1) الشوكاني، **السيل الجرار**، ج 1، ص 202 ـ 205. المصدر نفسه، **وبل الغمام**، ج 1، ص 256 ـ 260. المصدر نفسه، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، 9 أقسام في ج4 (بيروت: دار الفكر، 1989م)، ج 1، قطعة 2، ص 16 ـ 20.

(2) محمد بن إسماعيل الأمير، **مسائل علمية** (صنعاء: مكتبة الإرشاد، تاريخ الطبع غير مدوّن).

(3) **أدب الطلب**، ص 163 ـ 165.

(4) الترمذي، السنن، أحكام، 3، أبو داود، السنن، أقضية، 11.

(5) سورة المائدة، الآية: 3.

فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[1]، ﴿مِن شَيْءٍ...إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[2] قادت الشوكاني للقول:

«ولا معنى للإكمال إلا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع، إما بالنص على كل فرد أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة»[3].

ويبدو أن الشوكاني في هذا الجدل اللاحق حول القياس في «إرشاد الفحول» قد قبل ببعض أشكال القياس. فهو يقول:

«فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب...»[4].

ويقصر الشوكاني نفسه هنا على الأشكال التي يوجد أقل خلاف حولها (وإن لم يكن بلا أهمية) مما يسميه الفقهاء «قياسًا». وفي الواقع،

(1) سورة الأنعام، الآية: 38.

(2) سورة الأنعام، الآية: 59.

(3) **إرشاد الفحول**، ص 178.

(4) المصدر نفسه. تشمل العلة المنصوصة القضية التي يأتي فيها النص بالعلة على نحو واضح إلى هذا الحد أو ذاك. ويكون نفي الفارق حين لا يوجد سبب معقول لتمييز القضية في النص عن قضية أخرى. والمثال التقليدي على ذلك معاملة الجارية كالعبد في بعض الأحكام. وصنف البعض قضيتي الفحوى واللحن باعتبارهما قياسًا جليًا، لكن آخرين، والشوكاني من بينهم، عاملوهما باعتبارهما منفصلتين. ويتم التمييز بينهما عادة. فالفحوى تشير إلى القضية التي يكون من الأجدى إخضاعها للقاعدة أكثر من إخضاعها للقضية النصية. والمثال التقليدي عليها تحريم ضرب الأبوين على أساس تحريم النص القرآني أن يقال لهما: ﴿أُفٍّ﴾ سورة الأحقاف: الآية:17. واللحن قضية تنطبق عليها القاعدة النصية بتخصيص متساو، مثلًا، يحرم القرآن الاستيلاء على أموال اليتامى، وإحراقها بالنار حرام مثل ذلك (انظر زكريا بن محمد الأنصاري، **غاية الوصول**، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1360هـ/ 1941م، ص 37). وهنا، على عكس نفي الفارق، يوجد شيء من الإشارة إلى غرض القاعدة النصية.

يصنِّف البعض جميع أنواع القياس التي ذكرها باعتبارها قياسًا جليًّا[1]. ويبدو أن الشوكاني يأخذ في هذا بمنهج الحنابلة، الذين يعترضون مثله على استعمال القياس ما لم تدعُ الضرورة إلى ذلك[2].

ولرفض الشوكاني لأكثر أشكال القياس نتائج على الفقه الهادوي، وكذلك على الفقه في بقية المذاهب. وحين ينظر المرء إلى تعليقاته على الفقه الهادوي، يتكوّن لديه انطباع بأن الشوكاني أراد بانتظام أن يبطل جميع الآراء التي شعر بأنها تعتمد على منهج غير صحيح وليس لها دليل في نصوص المصادر. ويتضح أفضل مثال على تشدده بشأن القياس، في نقده للموقف الزيدي (والحنفي) من «علة الربا». إذ إن الربا في الإسلام إحدى «الكبائر»، وتنص القاعدة الفقهية على أنه عند تبادل بعض المواد يجب أن تكون الكميات متساوية وأن يكون التبادل فوريًّا. ومن أهم الأحاديث المتعلقة بذلك ما رواه أبو سعيد الخدري من أن النبي قال:

> «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح...»[3].

ويستند الشوكاني إلى هذا الحديث ليقول إن حكم الربا لا يطبق إلا حين يتم تبادل واحدة من المواد الست المذكورة في الحديث في مقابل عينة أخرى من المادة نفسها. وتقول رواية أخرى لهذا الحديث إنه حين لا يتم تبادل البضاعة في مقابل عينة من المادة نفسها بل في مقابل شيء آخر، لا تنطبق

(1) انظر: عبد القادر بن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد** (بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م)، ص 151.

(2) يلاحظ أن الشوكاني يرفض تمامًا استعمال «الاستحسان» الذي يمكن تعريفه بأنه «اتباع القاعدة الفقهية المعمول بها انطلاقًا من التماثل، وذلك لأن لا أساس لها من نص. انظر «أدب الطلب»، ص 165 ـ 166. وحول «الاستحسان» انظر Aron Zysow, **The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory**, Ph.D. dissertation, Harvard University (1984), pp. 399-402.

(3) صحيح مسلم، باب الربا، ص 81 ـ 83، 85.

قاعدة التساوي، لكن التبادل يجب أن يكون فوريًّا. وقد استخدم الزيديون والأحناف القياس على هذا الحديث ورأوا أن العلة قياس هذه البضائع بالوزن والكيل. وهكذا وسّعوا تطبيق هذه القاعدة لاشتراط التبادل الفوري حين تقاس البضائع المعنية (على افتراض أنها مختلفة) بالطريقة نفسها (قد تكون المقادير مختلفة). وعلى العكس، يرى الشافعية والمالكية، مع بعض الاختلاف فيما بينهما، أن العلة (بصرف النظر عن حالات الذهب والفضة) أنها «طُعم». وشعر الشوكاني أن استعمال القياس مكروه، وبخاصة حين يتناول «معصية من الكبائر ومن قطعيات الشريعة»[1]. يقول بهذا الخصوص:

> «ونحن نمنع كون هذه المسالك تثبت بمثلها الأحكام الشرعية، بل نمنع اندراج ما زعموه علة في هذا المقام تحت شيء منها. فما أحسن الاقتصار على نصوص الشريعة وعدم التكلف بمجاوزتها والتوسع في تكليفات العباد بما هو تكلُّف محض. ولسنا ممن يقول بنفي القياس، لكنا نقول بمنع التعبد به فيما عدا العلة المنصوصة أو ما كان طريق ثبوته فحوى الخطاب»[2].

ويشترك الظاهرية وابن الأمير مع الشوكاني في رفض استعمال القياس في فقه الربا، في حين يبدو أن جميع مذاهب السنة الأخرى استعملت القياس[3]. والأهم في موقف الشوكاني هنا أنه إذا لم يوجد حول مسألة

(1) الشوكاني، **السيل الجرار**، ج 3، ص 63 وما يليها. محمد صديق حسن خان، **الروضة الندية شرح الدرر البهية**، تحقيق حسن حلّاق (بيروت: دار الندا، 1993م)، ج 2، ص 228 ـ 236. انظر أيضًا **شرح الأزهار**، ج 3، ص 69 وما يليها. أحمد بن قاسم العنسي، **التاج المذهب لأحكام المذهب** (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 2، ص 376 وما يليها.

(2) الشوكاني، **وبل الغمام**، ج 2، ص 427.

(3) انظر ابن حزم، **المحلى بالآثار**، تحقيق عبد الغفار البنداري، ج12 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م)، ج7، ص 429، محمد بن إسماعيل الأمير، **سبل السلام شرح بلوغ المرام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، ج 3، ص 73. المصدر نفسه، **القول المجتبى في تحقيق ما يحرم من الربا** (صنعاء: مكتبة دار القدس، 1992م).

معينة نصوص منزلة، ولا إجماع الصحابة أو الأمة، ولا يوجد قياس يمكن استعماله، تطبق قاعدة الإباحة وليس التحريم. بمعنى آخر، يرى أن مجال الفقه مقصور على القضايا التي يمكن العثور على نص منزل يطبق عليها. ولهذ السبب يجد المرء فيما كتبه ابن الأمير والشوكاني أن غالبية آرائهم الفقهية تتناول المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات بدلًا من فقه المعاملات، لأن أحاديث كثيرة تتناول العبادات.

وتؤكد أمثلة أخرى في مؤلفات الشوكاني الفقهية تمسكه الواضح بتطبيق آرائه في أصول الفقه على أحكام القضاء. على سبيل المثال، يرفض الشوكاني الرأي واسع الانتشار الذي يشترط لصحة العقود الخاصة أن تأتي بصيغة «الإيجاب والقبول». ويجادل قائلًا إن لا أساس لهذا الرأي في القرآن أو في مجاميع الحديث، ومن ثم يجب رفض هذا الرأي. وبدلًا من ذلك يقترح الشوكاني أن أي معاملات معتادة يمكن اعتبار أنها تعني «إيجابًا وقبولًا» تجعل العقد صحيحًا[1]. وبتحليل آراء الشوكاني تبدو الصلة التي يقيمها بين الأصول والفروع، إما واضحة أو ضمنية في كل حكم فقهي كلٌّ على حدة أو في جميع الأحكام. ولم يستطع تصور الإصلاح الشامل للفقه كما تطبقه المحاكم دون إصلاح الأصول. ويعد الشوكاني من العبث التساؤل عما إذا كان لعلم أصول الفقه صلة بالفروع، ليس لأن كثيرًا من الفروع في عصره لم تجد أساسها في الأصول (في الواقع لقد اعترف بذلك وسعى بقوة لإصلاحه)، بل لأنه أراد أن تجد الفروع أساسها القوي في الصيغة التي شذبها من الأصول.

(1) الشوكاني، **السيل الجرار**، ج 3، ص 6. المصدر نفسه، **الدراري المضيئة شرح الدرر البهية** (بيروت: دار الجيل، 1987م)، ص 297.

الشوكاني والاجتهاد

يتضح عماد نظرية المعرفة والمنهج الفقهي عند الشوكاني في مناقشاته حول الاجتهاد، باعتباره وسيلة يستنبط بها العالِم أحكامه على نحو مستقل. وجادل قائلًا إنه قدم حلًّا للشرور المذهبية وللتعصب، ووسيلة لإصلاح الممارسات الخاطئة. وأخذ الشوكاني أغلب آرائه عن الاجتهاد من سلفه ابن الأمير، وأراد أن يقدم طريقة منهجية لتخريج المجتهدين[1]. وجادل هو وابن الأمير ضد من يدَّعون أن الاجتهاد لم يعد ممكنًا وأن على المسلمين تقليد المجتهدين السالفين، وبالتحديد مؤسسي المذاهب المعروفة. وصاغ ابن الأمير والشوكاني حججهما بمفردات شاملة، لكن معارضتهما للمذهب الهادوي تعزِّز الكثير من آرائهما في هذا الخصوص. وهكذا فإن لخطابهما أساسًا اجتماعيًّا وشخصيًّا ولم يُعرَض بمفردات نظرية بحتة.

وقد اعترف الهادويون المتأخرون بالاجتهاد في مؤلفاتهم في الأصول، لكنهم عمليًّا يتوقعون اتباع مقالات الهادوية كما حددها كتاب الأزهار[2]. ويرى الهاديون أن مقالات أوائل الأئمة (وفي الأساس مقالات الهادي) وإجماعهم مصادر أساسية لليقين في مسائل الفقه. ويرون كل رأي

(1) انظر محمد بن إسماعيل الأمير، **أصول الفقه المسمى إجابات السائل شرح بغية الأمل** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م)، ص 383 وما يليها. المصدر نفسه، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**.

(2) انظر الحسين بن القاسم، **غاية السول في علم الأصول**، في **مجموع المتون الهامة** (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1990م)، ص 296. المصدر نفسه، كتاب **هداية العقول**، ج 2، ص 685 ـ 687. محمد بن يحيى بن بهران، **متن الكافل**، في **مجموع المتون الهامة**، ص 326 ـ 328.

يخالف أئمتهم غير صحيح، لأنهم يؤمنون بأن أهل البيت المجموعة الإسلامية الوحيدة التي تتّبع الطريق القويم وستكون الفرقة الناجية في الآخرة[1]. ويصفون أنفسهم في المصادر باعتبارهم «الفرقة الظاهرة على الحق» و«الفرقة الناجية». ويصفون المذهب الهادوي بأنه «المذهب الشريف». ويدعمون هذا الرأي بتأويل بعض آيات القرآن وتفسير الأحاديث قائلين إنها تشير إلى «منصب مخصوص» لأهل البيت. وأكثر ما يغلب اقتباسه من آيات القرآن في هذا الخصوص ما يلي:

﴿...وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2].

﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[3].

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾[4].

﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

ومما يقتبس الهادويون من الأحاديث النبوية ما يلي:

«إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدًا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير علّمني أنهما لن يفترقا حتى يوم الحساب».

«أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تركها خسر وهوى».

«النجوم نجاة لأهل السماء، إذا اختفت لقي أهل السماء ما وعدوا، وأهل بيتي نجاة لأهل الأرض، إذا اختفوا لقي أهل الأرض ما وعدوا».

---

(1) القاسم بن محمد، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1996م)، ص 108.
(2) سورة الأحزاب، الآية: 33.
(3) سورة الشورى، الآية: 23.
(4) سورة فاطر، الآية: 32.
(5) سورة النحل، الآية: 43، وسورة الأنبياء، الآية: 7.

«يا علي، من أحب أبناءك فقد أحبك، ومن أحبك فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أحب الله أدخله الجنة. ومن بغضهم فقد بغضك، ومن بغضك فقد بغضني، ومن بغضني فقد بغض الله، ومن بغض الله فقد استحق أن يدخله النار»[1].

بإيجاز، ينبغي اتّباع أهل البيت باعتبارهم قادة مخصوصين للأمة الإسلامية، والأخذ بآرائهم الفقهية. وهكذا فتقليدهم جائز، بل واجب حقًّا. يقول القاسم بن محمد: إن على المجتهدين أن يأخذوا بآراء أئمة أهل البيت، ولا يعودوا إلى الكتاب والسنة بحثًا عن إجابات إلا حين يوجد اختلاف مع آراء أئمة أهل البيت. ويضيف إنه حين يكون لعلي بن أبي طالب رأي حول أمر يوجد حوله خلاف، ينبغي الأخذ برأي علي، لأنه من «يفسر كتاب الله وسنة رسوله»[2]. ومما تضمره آراء القاسم أن من الصعب بلوغ الاجتهاد. ولا يقدّم منهجًا متسقًا يمكن للمجتهدين اتباعه بسهولة. ومع ذلك كان الاجتهاد أحد شروط تولي الإمامة. وغالبًا ما تعذّر العثور في تاريخ الزيدية على مرشحين لمنصب الإمام لعدم توفر المجتهدين.

والعامل الآخر في مبدأ الاجتهاد الهادوي إيمانهم بعصمة المجتهدين، ويعبر عنه القول: «كل مجتهد مصيب» في «المسائل الظنية» في الفقه. يقول المهدي أحمد بن يحيى المرتضى: إن أبا عبد الله الداعي (توفي سنة 359هـ/ 970م) أدخل مبدأ العصمة إلى الزيدية لحل نزاعات حدثت بين فرقتي الزيدية على بحر قزوين، الناصرية والقاسمية[3]. ومن آثاره القبول بدرجة من التسامح مع تعدد آراء المجتهدين، وهذا ما قد يفسر التسامح

---

(1) القاسم بن محمد، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، المصدر نفسه، ص 60 ـ 68.
(2) المصدر نفسه، ص 73 ـ 81.
(3) أحمد بن يحيى المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق محمد مشكور (بيروت: دار الندا، 1990م)، ص 99، المصدر نفسه، **كتاب البحر الزخّار**، ج6 (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1988م)، ج1 (مقدمة)، ص 40. Madelung, **Der Imam al-Qasim**, p. 175.

الذي لاقاه أهل الحديث اليمنيين[1] فحتى لو عُدَّت آراؤهم الفقهية صحيحة، فإنها لا تقوّض الآراء الهادوية التي تعدُّ أيضًا صحيحة. ولم يرد الهادويون بقوة إلا حين ألح الشوكاني على فرض آرائه بدعم من السلطة، فاتهموه بأنه يريد أن يؤسس مذهبًا خاصًا به[2].

وكانت حجة الشوكاني الأساسية أن الاجتهاد عملية متواصلة وضرورية، وأن من السهل أن يوجد مجتهدون في الأزمان المتأخرة. ويبدأ بتقرير أن كل عصر لا يخلو من مجتهد، مستندًا إلى الحديث النبوي: «ستظل جماعة من أمتي ظاهرة على الحق حتى يوم الحساب»[3]. لأن الله عادل، لا يمكن أن يكون أكثر إحسانًا للأجيال القديمة مما إلى الأجيال المتأخرة. ولو غاب المجتهدون لحدث انقطاع بين الأجيال المتأخرة والمصادر الأصلية ـ الكتاب والسنة ـ لحاجة المجتهد إلى من يقوم بالوساطة بينه وبين النصوص. وهكذا يدعو الشوكاني للعودة إلى المصادر الأصلية ويحاجج قائلًا إنها شاملة وكافية في جميع الأوضاع. يقول:

> «وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عزّ وجلّ، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه. فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه، العذب الزلال، والمعتصَم الذي يأوي إليه كل خائف. فاشدد يديك على هذا، فإنك إن قبلته بصدر

(1) وتأثير آخر أوسع أشار إليه أرون زيسو (Aron Zysow) يقلل من أهمية الفقه وإعطاء أهمية أكبر لعلوم أخرى مثل علم الكلام. انظر:
Zysow, The economy of certainty, pp. 459-83.

(2) انظر الغطمطم، ج1، ص 18 ـ 20.

(3) البخاري، صحيح البخاري، اعتصام، 10. مسلم، صحيح مسلم، الإيمان، ص 247.

> منشرح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الاحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائنًا ما كان. فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أتيت، ومن قبل تقصيرك أُصِبت...»[1].

ولكي يبرهن على أن المجتهدين قد وجدوا دائمًا، حتى بعد وجود المذاهب، يقول إنه بيَّن في كتابه (البدر الطالع) أن من اليسير على الأجيال المتأخرة أن يجتهدوا لأن المصادر المتاحة لهم أكثر من تلك التي كانت متاحة في زمن الصحابة. ثم يقدم قائمة من مجتهدين عاشوا في فترات متأخرة قائلًا:

> «ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد. فمنهم ابن عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، ثم تلميذه ابن سيد الناس، ثم تلميذه زين الدين العراقي، ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني، ثم تلميذه السيوطي... وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها»[2].

وجميع العلماء الذين ذكرهم شافعيون ينتمون إلى دائرة المجتهدين، وذلك ما يؤكد ما قلنا آنفًا عن اعتبار نفسه واحدًا من علماء الحديث. كما أن حجته القائلة بسهولة أن يكون المتأخرون مجتهدين تؤكد منهجه المعرفي الذي يقضي بأن المعرفة التي تستند إلى النصوص تستحق الثقة، ولا يمكن اشتقاق

(1) إرشاد الفحول، ص 228.

(2) المصدر نفسه، ص 223 ـ 224.

هذه المعرفة الصحيحة سوى من النصوص. ولأن أجيالًا من العلماء منذ زمن النبي حتى عصر الشوكاني قد جمعوا هذا الموروث من النصوص وصنفوها ووضعوا لها المصطلحات (في مجاميع الحديث والمؤلفات المتصلة بها، والتراجم وقواعد النحو، إلخ)، ولأن هذه المراجع أصبحت حرفيًا محررة في كتب في متناول يده، فإن قدرته على استنباط الأحكام الفقهية الصحيحة أكبر من قدرة الأجيال السابقة[1]. ويبدو لأول وهلة من الغريب أن تأتي هذه الحجة من أحد علماء الحديث، لأنهم يؤكدون أن أفضل الأجيال الجيل الذي صحِب النبي، والجيلان التاليان له. وتقوم هذه الحجة على أن القرب من زمن التنزيل ومشاهدة أفعال النبي وسماع أقواله يضمن عدالة الراوي وصدق رواية أصول الأحكام. ومن هنا إلحاح الشوكاني المتواصل على كون الصحابة قدوة حسنة، لأنهم الصلة الأولى في سلسلة سند الحديث. ومن الواضح أن الشوكاني لا يرى أن الحجتين متناقضتان. إلا أن قوله إن الأجيال المتأخرة أقدر على الوصول إلى مصادر التنزيل وسيلة لتمكين نفسه من الاجتهاد، وفي الوقت نفسه دحض لفكرة الانحطاط الحتمي المؤيد بالادعاء أن مؤسسي المذاهب المعروفة آخر المجتهدين.

ورفض الشوكاني، في معارضته لمقالات الهادوية، مبدأ عصمة المجتهدين، قائلًا إنهم عُرضَة للخطأ، وأن لا وجود إلا لحكم واحد صحيح في أية قضية. واستند في ذلك إلى أن النبي قال: «إذا اجتهد القاضي وأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد»[2]. كما ينكر على من يأخذون بعصمة المجتهدين قائلًا:

«وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عزّ وجلّ متعددًا بتعدد المجتهدين...! فإن هذه المقالة، مع كونها مخالفة

(1) عرض ابن الأمير الحجة نفسها في: ابن الأمير، إرشاد النقاد، ص 36 ـ 37.
(2) البخاري، صحيح البخاري، الاعتصام، ص 21.

للأدب مع الله عزّ وجلّ ومع شريعته المطهرة، هي أيضًا صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل...»[1].

ويرى الشوكاني أن صحة رأي المجتهد تتأكد إذا استند في هذا الرأي إلى برهان سواء أكان موثوقًا من الكتاب والسنة أم لا. إلا أن الشوكاني لا يقدم للمسلم العادي وسيلة للحكم بنفسه على صحة رأي هذا المجتهد أو ذاك. ومن المحتمل أنه تصور نظامًا يفحص فيه المجتهدون صحة وجهتي نظر مختلفتين أو أكثر، لمعرفة أي منها يتوفر له، استنادًا إلى النصوص، ترجيح أكبر للثقة في صحته. والافتراض الآخر المتعلق بالمجتهدين، الذين يضمنون وجود هذا النظام للفحص والموازنة، أنهم سيستفيدون من تأهيل الشوكاني، وبخاصة في علوم الحديث، وسيشاركونه في رؤيته العامة. ومع أن الشوكاني يعتقد أنه المرجع النهائي للحكم على صحة أي رأي، لم يصرح بذلك قط. كما كتب مؤلفًا فقهيًا بأسلوب المختصرات المعروف أتبعه بتعليق، وهو ما نظر إليه الزيديون الهادويون باعتباره محاولة لتأسيس مذهب خاص به. يحمل مختصر الشوكاني عنوان «الدرة البهية» وجاء التعليق عليه بعنوان «الدراري المضيئة». ترفع «الدرة البهية»، من حيث أسلوبها في العرض ومن حيث محتواها، شأن منهجه الفقهي المستند إلى الحديث. إذ يبسط رأيه في أية قضية يتناولها ثم يقدم عددًا كبيرًا من الأحاديث المذكورة في مجاميع الحديث ليؤيد هذا الرأي. ويوجد الدليل أساسًا في الاقتباسات الحَرفية. وتختلف التعليقات الفقهية الزيدية عن ذلك على نحو مميّز، من حيث تركيزها على آراء الأئمة الذين يشار إليهم بألقاب تُشرح في مقدمة مؤلف مثل «شرح الأزهار». فبدون معرفة الأئمة، والعلاقات فيما بينهم، ومدى ما يتمتع به كل منهم من مكانة داخل المذهب الزيدي، سيكون أي مؤلف غير قابل للاستفادة منه وسيصعب فهمه. ومع إعطاء المؤلفات الزيدية الهادوية أسبقية لرأي الهادي، فإنها تُقدِّمُ آراء أئمة

(1) إرشاد الفحول، ص 231.

آخرين، قد تختلف أحيانًا مع آراء الهادي، في مسائل الفقه. وليست أحادية المعنى مثل كتاب «الدراري» للشوكاني، وبذلك تعكس جهودًا جماعية لجماعة علماء الشرح والتعليق، ولا تقتصر على رأي مجتهد واحد.

وقد اعترض الهادويون على منهج الشوكاني لأنهم يأخذون بمبدأ عصمة المجتهدين. وكان لديهم شك بأنه يدعي العصمة لآرائه، جزئيًا لأنه يأخذ بمبدأ عدم العصمة. وينبغي ملاحظة أن الشوكاني لم يدّع قط العصمة لآرائه الفقهية. لكن خصومه نسبوا له هذا الادعاء أو على الأقل يرون أنه النتيجة النهائية لمساعيه في الفقه والقضاء. ويلاحظ محمد السماوي (المتوفى سنة 1241هـ/ 1825م)، المعروف بابن حريوة، بهذا الخصوص ما يلي:

«وعامة المجتهدين في الفروع بين قائل بتصويب الكل أو تخطئة غير معين، إذ الترجيح عن أمارة ظنية يجوز أن يكون مخالفًا للواقع. فأما أنت فمحصول دعواك العصمة وليس لك بدّ من أن تقول بموجبها وتدّعي لنفسك رتبة الأنبياء . . . أو تعترف بأن اجتهادك يجوز فيه الخطأ كما يجوز في اجتهاد غيرك مهما كان الطريق ظنيًا. وحينئذ لا يبقى مرجح للأخذ بقولك دون قول غيرك، وأقوالك كأقوال سائر المجتهدين المقلد مخير في الأخذ بأيها شاء. وإذا كان الأمر هكذا فأي دليل دلّك على أن من أخذ بقول غيرك ضل ومن أخذ بقولك اهتدى»[1].

(1) الغطمطم، ج 1، ص 65.

رأي الشوكاني في التقليد

يشدد الشوكاني على أن التقليد حرام، ويُعرِّفه بأنه اتباع رأي شخص آخر دون معرفة الحجة التي تؤيده من النص[1]. ويدّعي أن مؤسسي المذاهب حرّموا التقليد، وأنهم من أوجبوا اتّباعهم ببدعة محدثة[2]. ويوضح أن الصحابة والجيلين التاليين من التابعين لم يتبعوا التقليد ولم يعرفوا عنه شيئًا. فحين لا يكون أحد من الصحابة قادرًا على الوصول إلى رأي بنفسه سأل من يستطيع توفير الحجة الشرعية في المسألة موضوع النظر. ويستشهد الشوكاني لتأييد هذا الرأي بالآية القرآنية: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[3]، وكذلك الحديث المعروف الذي رواه معاذ ليثبت أن المسلمين مدعوون للاحتكام إلى الكتاب والسنة[4]. بمعنى آخر، إن العودة إلى دليل من النص واجب مثل اشتراط العودة إلى عالِم ما يزال على قيد الحياة وقادرًا على تزويد السائل بهذا الدليل الذي لا يقتصر على مجرد الرأي، بل يستند إلى نص مروي. وهكذا، إذا نشأت قضية على العاميّ أو المقصِّر أن يسأل علماء عصره ممن يعرفون نصوص الكتاب والسنة. قال الشوكاني:

«فينبغي له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسؤول فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ بفتوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغني بمذهب إمامهم الأول وهو رسول الله ﷺ»[5].

(1) إرشاد الفحول، ص 237 وما بعدها.
(2) الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص 209 وما بعدها.
(3) سورة النساء، الآية: 59.
(4) الترمذي، السنن، الأحكام، 3. أبو داود، السنن، الأقضية، 11.
(5) إرشاد الفحول، ص 239.

ووفقًا للشوكاني يوجد هؤلاء المجتهدون في النظر إلى الكتاب والسنة في كل مدينة من العالم الإسلامي ولا يحتاج العامي إلى الذهاب إلى بعيد بحثًا عنهم. إلا أن هذا الموضوع يثير سؤالًا مهمًا يتركه الشوكاني دون إجابة، وهو كيف يستطيع العامي أن يفهم دليل النص الذي يعطيه المجتهد؟ فالعامي، بتعريفه، جاهل بالشريعة، ومن ثم لن يفهم معنى النصوص أو لن يكون قادرًا على أن يتوصل إلى أحكام يمكن مقارنتها بالأدلة العقلية الأخرى. ولغياب هذا الفهم سيظل العامي في الواقع يقلّد وإن بمظهر آخر. وقد أشار الزيديون الهادويون إلى هذا عند الشوكاني واتهموه من جديد بأنه يريد أن يجعل نفسه المرجع الأعلى الذي يقلد الجميع ما يقرره. ويجادل ابن حريوة داحضًا التوكيد على أن التقليد حرام بالقول:

«وأما تشبثك بأن فرض العامي هو أن يورد عليه النص من الحديث أو الكتاب فيعمل على مقتضاه وليس ذلك بتقليد فليس بشيء لما قلنا إنه إن كان النص الموردَ عليه مما لا يمكن الاختلاف فيه خرج عن محل النزاع، وإن كان مما يمكن فإما أن يرجح المقلد شيئًا من تلك الاختلافات والفرض أنه ليس بأهل للترجيح، أو يلزمه الأخذ بواحد منها وهو عين التوحيد... فإن محصول هذا أنك تلزمهم في مسائل الخلاف الأخذ بقولك واجتهادك وتوجب عليهم تقليدك»[1].

إن رؤية الشوكاني القائلة بأن جميع المسلمين قادرون على الاجتهاد أو على الوصول إلى ثمراته إما بأن يكونوا هم أنفسهم مجتهدين أو بتوجيه السؤال إلى مجتهد للتأكد من أن الرأي الذي أمكن الوصول إليه يستند إلى دليل من النص، تثير قضايا مهمة حول الطريقة التي يتم بها تأهيل المجتهدين وما إذا كانت العملية صعبة أم سهلة.

(1) القطمطم، ج 1، ص 42 ـ 43.

إعداد المجتهدين

يبني الشوكاني على قوله بتواصل وجود المجتهدين في الأزمان المتأخرة ويقدم منهجًا إذا اتُّبع بانتظام أدى إلى ظهور مثل هؤلاء العلماء. ويلخص هذه العملية بتفصيل كبير في مؤلف تربوي غير معتاد بعنوان «أدب الطلب ومنتهى الأرب» يسرد فيه المقررات الدرسية التي على المجتهد المطلق أن يدرُسها ليبلغ هذه الرتبة، وكذلك المقررات الدراسية التي يدرُسها العلماء ممن يكونون أقل مكانة. ويقدم قائمة بالموضوعات التي ينبغي أن تدرُسها كل فئة من العلماء، ودرجة تمكنهم فيها، والكتب التي يجب دراستها في كل علم من العلوم المختلفة. والملمح الثاني المهم في هذا المؤلف رغبة التلميذ الضمنية والأدلة العقلية التي رُتِّبت في أنموذج لاكتساب المعرفة: يباشر التلميذ الحصول على المعرفة التي يترتب عليها تحديد الرتبة أو المستوى الذي يرغب في بلوغه، ومن ثم يسير على الطريق المحدَّد حتى يبلغ الهدف. وبتحديد الشوكاني للمؤلفات التي ينبغي دراستها يربط نصيحته بالظروف فيقول إن مقترحاته تستند إلى ما يُدرس في اليمن وما يتوفر محليًا من المراجع. أما في البلدان الأخرى فعلى الطالب أن يعتمد على ما هو متوفر في إقليمه[1]. وتتضمن هذه الملاحظة الإدراك أن قارئه قد يكون أي طالب في أي مكان في العالم الإسلامي يريد أن يتابع أحد المسارات الأربعة الموجزة هنا. فليست دعواه قومية أو إقليمية بل عالمية. ولأن قابلية برنامجه للتطبيق عالمية يبدو هذا البرنامج شبيهًا بنظام التعليم الحديث. إلا أن هذا وهم، لأن الشوكاني لا يريد البرنامج لكل مسلم. إذ يحدد أربع فئات من الطلبة أو طالبي المعرفة[2]:

(1) أدب الطلب، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 97 ـ 98.

1 ـ من يريد أن يكون مرجعًا ويتولى التدريس والفتوى وتأليف الكتب.

2 ـ من يرغب في أن يَعرِف بنفسه ما فرض الله عليه (من فرايض وواجبات) ويرى أن العالم من هذه الفئة يبلغ رتبة المجتهد بقدر ما يستطيع مستقلًا أن يكوّن لنفسه آراء خاصة به. إلا أنه لا يكون مرجعًا يعود إليه الآخرون.

3 ـ من يسعى لتحسين لغته العربية ليكون أقدر على فهم ما يبحث عنه في الشريعة. ويوضح الشوكاني أن هذه الفئة من الطلبة لا تستطيع الفعل مستقلة، بل يجب أن تسأل العلماء في الحالات التي تنشأ فيها تناقضات أو يتوجّب فيها إعطاء وزن أكبر لحجة على أخرى فيما يُعرف بالترجيح.

4 ـ من يسعى لدراسة علم أو مجال لغايات محمودة، مثل الشعر أو الحساب.

ويَحُضُّ الشوكاني، في القسم الذي يلي وصف فئات طالبي المعرفة الأربع، طالب العلم على أن يسعى للالتحاق بالفئة الأولى قائلًا إنها أعلى مرتبة ممكنة، وأعلى حتى من مرتبة الملك، لأن الله فضل العلماء[1]. لكنه يبيّن بوضوح أنه يجب أن لا يُسمح لأصحاب المهن «الوضيعة»، مثل الحائكين والجزارين، بأن يحوزوا مراتب العلماء بسبب استعدادهم المتواضع المتأصّل فيهم. فإذا أصبح الجزار، على سبيل المثال، عالمًا، فإن خسته الموروثة ستظهر حتمًا في أفعاله أو كلماته، ومن ثم تسيء إلى سمعة العلماء في عقول العامة[2]. وهذه الحجة مصدر إحراج كبير لأتباع الشوكاني في العصر الحاضر، لذلك أجهدوا أنفسهم في شرحها، في حين لا يكِف خصومه، وبالتحديد الهادويون المعاصرون، عن الإشارة إليها[3].

(1) **أدب الطلب**، ص 99 ـ 101.
(2) المصدر نفسه، ص 129 ـ 131.
(3) انظر: الفصل السابع لمعرفة كيف يُقدَّم الشوكاني وكيف يتم الانتماء إلى فكره في العصر الحديث.

ويتسق الشوكاني مع أفكاره عن الاجتهاد في تعداد العلوم التي يجب على العالم من الفئة الأولى أن يدرُسها، من حيث توكيده على معرفة اللغة العربية وعلوم السنة (أي دراسة مجاميع الحديث المشهورة وما يتصل بها من علوم مثل علم الجرح والتعديل). إلا أنه يؤكد على وجوب أن تُدرّس أيضًا علوم أخرى مثل علم الكلام وحتى الشعر، ليس لذاتها وإنما لكي يمتلك المجتهد قدرة الدفاع عن نفسه في وجه من يهاجمونه من أصحاب هذه العلوم. وكما قيل آنفًا، يعارض الشوكاني علم الكلام ويرى أنه قاد المؤمنين إلى التشوّش أكثر مما أدى إلى الوضوح. ويعترف بأنه لم يزدد بعلم الكلام «إلا حيرة» وأن هذا العلم يتكون من «خزعبلات»[1]. ويبدو، من المقاطع القليلة التي يذكر فيها علم الكلام في أعماله الفقهية وفي المؤلفات القصيرة، من المناسب تصنيفه باعتباره أشعريًا، مع أن المرء قد يتوقع أن يكون كذلك من خلال اتباعه طراز علماء الأشعرية الذين ذكِروا آنفًا والذين سعى لمحاكاة مؤلفاتهم. وبدلًا من ذلك، يبدو أكثر فأكثر أن الشوكاني يقع، وإن لم يكن تمامًا، ضمن التراث الحنبلي الذي رفض رفضًا قاطعًا كثيرًا من مقالات علم الكلام عند الفرق المختلفة. فعلى سبيل المثال، يشدد الشوكاني على أن على العالِم أن يسير على خطى «السلف الصالح» ـ الصحابة والجيل الأول والثاني من التابعين ـ مستندًا إلى أدلة الكتاب والسنة، وإبراز صفات الله كما وردت وترك المتشابه لله[2]. ويعترف الشوكاني بأنه حين وجد أن علم الكلام لم يفده، بل سبّبَ له الحيرة والتشوش، رمى مقالاته من عل ورجع إلى طريق تستمد الأدلة من الكتاب والسُّنة التي اعتمدها الصحابة[3]. لكن علم الكلام أثّر تأثيرًا عميقًا في

(1) **أدب الطلب**، ص 115 ـ 116.
(2) **أدب الطلب**، ص 114. الشوكاني، **فتح القدير**، ج5 (بيروت: دار المعرفة، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 2، ص 211. المصدر نفسه، **كشف الشبهات عن المشتبهات، في الرسائل السلفية**، ص 1 ـ 12. المصدر نفسه، **التحف في مذاهب السلف، في الرسائل السلفية**، ص 127 ـ 142.
(3) **أدب الطلب**، ص 115 ـ 116.

الزيدية التي صاغ علماؤها مجموعة من مقالات عقيدتها باستخدام مصطلحاته لتصبح هذه المقالات جزءًا لا يتجزأ من هوية المذهب. ويتضمن ما قاله الشوكاني، من أن الغرض الأساس من دراسة المجتهد لعلم الكلام امتلاك المفاهيم ليدحض من يستخدمون الكلام في حجاجهم، رفضًا للمنهج الزيدي. واحتلت البيئة التي عاش الشوكاني فيها وجادل الزيديين الهادويين المقام الأول في ذهنه، حتى حين كان يحدد العلوم التي ينبغي أن يدرسها المجتهد. ولنتناول الآن الموضوعات أو العلوم التي يحتاج الطلبة في كل من الفئات الأربع المذكورة آنفًا إلى دراستها.

على المجتهد من الفئة الأولى، أي ذلك الذي يريد أن يصبح مثل الشوكاني، أن يدرس الموضوعات أو العلوم التالية[1]:

1. النحو[2].
2. المنطق[3]. ويقول الشوكاني إن سبب دراسة المنطق فهم مصطلحات النحو العربي.
3. علم الصرف[4].
4. علم المعاني والبيان[5].
5. فن الوضع وفن المناظرة[6].

(1) أدب الطلب، ص 113 ـ 124.

(2) من المؤلفات التي ينبغي دراستها في هذا المجال: ملحة الإعراب للقاسم بن علي الحريري، والكافية لعثمان بن عمر الحاجب، ومغني اللبيب لعبد الله بن يوسف.

(3) ينصح هنا بدراسة إيساغوجي لأثير الدين الأبهري، وتهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني وأحد شروحهما.

(4) يدرس كتاب الشافية لابن الحاجب، ولامية الأفعال لابن مالك وعددًا من الشروح.

(5) ينصح في هذا التخصص بدراسة «كتاب تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد القزويني (كتاب المفتاح ليوسف السكاكي) وشرحه لسعد الدين التفتازاني، وتوجد تعليقات أخرى على هذا الشرح.

(6) يقول الشوكاني فيما يخص فن الوضع :إن «رسالة الوضع» للشريف الجرجاني وأحد شروحها تكفي، في حين يقول، فيما يخص فن المناظرة: إنه سيكون من الأفضل دراسة «آداب البحث العضدية» لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي وأحد شروحه.

6. علم البديع.
7. مؤلفات اللغة[1].
8. أصول الفقه[2].
9. علم الكلام[3].
10. تفسير القرآن. ويقول الشوكاني: إنه لكي يفهم المرء القرآن عليه أن يعتمد أولًا وقبل كل شيء على الحديث النبوي ومن ثم على أقوال الصحابة. ولذلك، على الطالب أن ينظر في مجاميع الحديث الستة المعروفة. وفي تقديره أن «الدر المنثور» لجلال الدين السيوطي أفضل تفسير، وأن «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي أفضل مؤلف عام في علوم القرآن. وبتجاهله أكثر التفاسير الغالبة يؤكد ثانية غلو موقفه المنتمي لعلماء الحديث. وأخيرًا يوضح الشوكاني أن القرآن في مجموعه مهم فيما يخص الأحكام الشرعية وليس آيات الأحكام وحدها.
11. علم السنة. ويؤكد الشوكاني أن هذا العلم أهم العلوم التي يجب أن يدرسها المجتهد لأنه لا يلقي الضوء على القرآن فحسب، بل يحتوى على عدد لا يحصى من الأحكام. ويقول إن علم السنة يلقي الضوء

(1) من المؤلفات التي ينبغي دراستها في هذا العلم «الصحاح» لإسماعيل الجوهري، و«القاموس» للفيروزأبادي، و«شمس العلوم» لنشوان الحميري، وبعض المؤلفات التي تتناول غريب الألفاظ في القرآن والحديث النبوي.

(2) من المؤلفات التي يذكرها الشوكاني «مختصر المنتهى» لابن الحاجب، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، و«غاية السول» للحسين بن القاسم (وهو مؤلف زيدي هادوي أساسي يعود إلى تلك الفترة) وعدد من شروحها.

(3) ينصح الشوكاني الطالب أن ينظر في مؤلفات من جميع الفرق: من المعتزلة (المجتبى لنجم الدين مختار بن محمد الزاهدي)، ومن الأشعرية (المواقف العضدية لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، والمقاصد السعدية لسعد الدين التفتازاني)، ومن الماتريدية والمتوسطين بين هذه الفرق، والزيدية.

على جميع العلوم الأخرى[1]. وينبغي ملاحظة أن جميع المؤلفات التي ذُكِرت، وكذلك مجاميع الحديث، كلها سنية[2].

12. الإسناد أو علم الجرح والتعديل، ومصطلح الحديث[3].

13. مؤلفات في التاريخ. يؤكد الشوكاني هنا حاجة العالِم لمعرفة تاريخ العالَم، وحكامه المختلفين وأحداثه، والشخصيات المهمة في كل عصر، وبخاصة معرفة تواريخ مولدهم وموتهم[4].

14. علم الفقه: ويقول الشوكاني هنا إن على المجتهد الطموح أن يعرف مختصرًا من كل المذاهب الرئيسة، لأن المجتهد يحتاج إلى أن يشرح لـ«المتمذهبين» من المذاهب المعروفة آراء أئمتهم وأن يدافع عن نفسه في وجه هجمات المتعصبين لهذه المذاهب. ويضيف الشوكاني أن من المفيد للمجتهد أن يقرأ مؤلفات تروي المناظرات بين النيسابوري، وابن قدامة، وابن حزم، وابن تيمية.

15. الشعر: من المهم للمجتهد معرفة الشعر لكي يرد على الأسئلة المرسلة إليه شعرًا، ويناظر العلماء على هذا النحو. وعليه أن يكون أسلوبه النثري حسنًا. ويضيف الشوكاني أن الشعر والنثر، كليهما، مهمان لتجنب الحالات التي يستطيع فيها شخص يعرف الشعر والنثر مع قلة معرفته بعلوم الدين السخرية من المجتهد كثير

(1) أدب الطلب، ص 119.
(2) من بينها «جامع الأصول من أحاديث الرسول» لابن الأثير، و«كنز العمال» للمتقي الهندي، و«المنتقى» لعبد السلام بن تيمية، و«بلوغ المرام» لابن حجر، و«عمدة الأحكام» لعبد الغني المقدسي. ومجاميع الصحاح الستة، و«المسند» لأحمد بن حنبل.
(3) من المؤلفات المذكورة هنا «أعلام النبلاء» و«تاريخ الإسلام»، و«ميزان الاعتدال»، و«تذكرة الحفاظ» للذهبي، و«نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» لابن حجر، و«المقدمة» لابن صلاح، و«الألفية» لزين الدين العراقي.
(4) وكتب التاريخ التي ينصح بقراءتها تاريخ الطبري، والكامل لابن الأثير.

العلم دون أن يستطيع الدفاع عن نفسه بالفصاحة نفسها مستخدمًا هذه الفنون[1].

16. دراسة الحساب والفيزيقا والهندسة وعلم الطبيعة والطب: يقول الشوكاني إن دراسة هذه العلوم مستحبة للمجتهد للحصول على ما يمكن تسميته تعليمًا جامعًا. وعلى المجتهد من المرتبة الأولى أن يصل إلى نتائج خاصة به، من خلال إجادة العلم المعني. ولا يستطيع الاعتماد على رأي الآخرين بصرف النظر عن الموضوع كي لا يقع في التقليد. ويضيف أنه ما دام العالم ضليعًا في علوم الكتاب والسنة لن يخشى الخوض في أي علم.

تدعو هذه القائمة للإعجاب. وقد أراد لها الشوكاني أن تكون دليلًا، يؤدي اتّباعه إلى وجود مجتهد مؤهل مثله. وتكثر في هذا المؤلف الإشارات إلى ما تعلمه الشوكاني بقصد جعل العملية ملموسة. وليس «أدب الطلب» عرضًا للطريقة التي يستطيع بها المرء أن يكون مجتهدًا فحسب، بل بيانًا شخصيًّا يعرض الأمراض التي تعاني منها الأمة الإسلامية ـ أي المذهبية الناتجة عن التقليد ـ والعلاج الذي قد يوفر لها الشفاء، بالاجتهاد في العودة إلى المصادر الرئيسة، القرآن والسنة، وإعداد المجتهدين.

وهكذا فإن بلوغ رتبة المجتهد عند الشوكاني يعني أن يكون قادرًا على استنباط الأحكام حين يرغب، وأن لا يضطر إلى النظر إلى من أصدر بعض الأحكام، بل إلى محتوى ما قيل، وأن يكون قادرًا على أن يحكم على درجة صحته في ضوء معرفة المجتهد بالقرآن والسنة. المجتهد عند الشوكاني:

«من يأخذ الأدلة الشرعية من مواطنها على الوجه الذي قدمناه

(1) ينصح الشوكاني في هذا الفن بقراءة «المنظومة» لأحمد بن محمد الجزار، و«المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لنصرالله بن الأثير.

ويفرض نفسه موجودًا في زمن النبوة وعند نزول الوحي وإن كان في آخر الزمان، وكأنه لم يسبقه عالِم ولا تقدمه مجتهد. فإن الخطابات الشرعية تتناوله كما تناولت الصحابة من غير فرق»[1].

ويشدد الشوكاني على دراسة العلوم الأخرى غير الشريعة (أي المنطق وعلم الكلام) لأنها تسمح للمجتهد بأن يرد على ادعاءات من يشتغلون بهذه العلوم وأن يدحضها، وبخاصة أولئك الذين يسميهم «المتعصبين» و«المبطلين»[2].

ويعطي في «أدب الطلب» القليل من الاهتمام للمنهج الدراسي الذي يوصي بأن تدرسه الفئات الثانية والثالثة والرابعة من الطلبة. فالنوع الثاني من الطلبة مجتهد ولكن فقط فيما يخصه هو، وعليه أن يستعمل الدليل المباشر من القرآن والسنة، وأن لا يعمل باعتباره مرجعًا يعود إليه الآخرون[3]. أما المنهج الدراسي الذي يجب أن يدرسه فيشمل ما يلي:

1. النحو.
2. علم الصرف.
3. علم المعاني والبيان.
4. أصول الفقه.
5. تفسير القرآن.
6. الحديث النبوي.

أما الفئة الثالثة من الطلبة فهي من يرغب في تحسين لغته العربية ومن ثم عليه أن يسأل العلماء دائمًا عن الدليل الذي بُني عليه أي رأي، وفي حال الحديث، يسأل العلماء عن سند الرواية وليس عن الرأي[4]. ويرى

(1) أدب الطلب، ص 122.
(2) المصدر نفسه، ص 124.
(3) المصدر نفسه، ص 136 ـ 137.
(4) المصدر نفسه، ص 138 ـ 139.

الشوكاني أن أغلب صحابة النبي كانوا ينتمون إلى هذه الفئة الثالثة. وتشمل العلوم التي يجب أن يدرُسها الطلبة من هذه الفئة ما يلي:

1. علم الإعراب.
2. علم مصطلح الحديث.
3. التفسير.

ولم يكن ما يدعو إليه الشوكاني جديدًا في اليمن. إذ يرى كثيرون بمن فيهم الشوكاني نفسه، أن محمد بن إبراهيم الوزير، وهو عالم من القرن الخامس عشر الميلادي، كان أول من دعا إلى الاقتصار على استعمال مجاميع الحديث وكتب مدافعًا عنها في وجه الزيديين الذين رأوا في استعمالها هجومًا على المذهب الزيدي الهادوي. لكن الدليل المنتظم الذي صاغه الشوكاني لتخريج علماء من هذا النوع (من علماء الحديث) جديد وكذلك رؤيته الثاقبة ونفوذه السياسي. وقد أدى ذلك إلى اشتداد الجدل القديم بين الزيدية وعلماء الحديث في القرن الثامن عشر، حول ما إذا كان على المرء أن يقرأ كتب فروع الفقه ويعود إليها أم يقرأ، بدلًا من ذلك، مجاميع الحديث ويعود إليها. بمعنى آخر، أيستطيع المرء أن يعُدَّ كتب الفروع الزيدية وغير الزيدية مراجع تستحق الثقة أم أن هناك حاجة لإبطالها أو على الأقل تكملتها بالعودة مباشرة إلى مجاميع الحديث السنية أو الاقتصار عليها في التوصُّل إلى الأحكام الفقهية؟ ما يحيِّر في هذا الموضوع أن استخدام القاضي لمجاميع الحديث السنية قد يجعله يتوصّل إلى آراء فقهية أو كلامية تخالف آراء المذهب الزيدي الهادوي. ولم يدُر الجدل فقط حول فرائض الصلاة وشروط الوضوء، بل تركز حول الأسئلة الجوهرية المتصلة بصحة هذه النصوص وبالعقيدة والهوية. وانقسم العلماء إلى فرق عديدة حول القضايا التي طرحها هذا الخلاف ـ وعلى نحو عام، إلى علماء الحديث والهادويين ومَن وقفوا على الحياد وتجنبوا الوقوف إلى جانب هذا الطرف أو ذلك. وقد يكون ملائمًا تحديد العلماء، أو ائتلاف العلماء، بهذا

الخصوص، مع إدراك أن الالتحاق بهذا الطرف أو ذاك قد تبدَّل، وأن علماء الزيدية، على الأقل الإمام المتوكل أحمد بن سليمان (توفي سنة 566هـ/ 1171م)، قد عادوا إلى مؤلفات الحديث السنية واستندوا في بعض آرائهم إليها مع بقائهم زيديين بالمعنى الكامل.

لكن الشوكاني دعا إلى شكل مختلف نوعًا عما أخذ به التقليديون من علماء الزيدية. وكان كثيرون على حق في قولهم إنه تخلى عن الزيدية التقليدية ليتبنى ما يكاد يتطابق مع السنة. ورأى هؤلاء الزيديون أن التنازل الوحيد الذي أبقاه للزيدية مواصلة الدعوة إلى الاجتهاد ورفضه الإعلان عن انتمائه تمامًا إلى أحد مذاهب السنة المعروفة. إلا أن القيمة العملية لهذا محدودة تمامًا. لأن آراء الشوكاني في الواقع، سواء أكانت فقهية أم كلامية، لا تختلف في الغالب عن السنة، وبخاصة عن آراء علماء الحديث كما توجد في مؤلفات ابن تيمية. وبهذا العرض المفصل لطبيعة آراء الشوكاني ورؤيته لنظام إسلامي يتركّز من حوله هو، سأتناول فيما يلي تطبيق آرائه ومحاولته إصلاح المجتمع اليمني.

الفصل الرابع

انتصار علماء الحديث السنيين
وإعادة تنظيم المجتمع اليمني

فلنعد الآن بتفصيل إلى التحول المهم في التوجه الديني لدولة الإمامة لصالح علماء الحديث. فقد رفض هؤلاء العلماء الاهتمام الزيدي التاريخي بمسائل علم الكلام وبأصول الكلام الزيدية. وركزوا اهتمامهم على علوم الحديث وصوغ أحكام فقهية تعتمد أساسًا على الأحاديث النبوية التي فهموها باعتبارها السنة النبوية. وأصبح التحول الديني لدولة الإمامة واضحًا بخاصة بعد أن تولى المهدي عباس (توفي سنة 1189هـ/ 1775م) السلطة. وهذا لا يعني أن الأئمة رفضوا الفقه الهادوي تمامًا، لأن أغلب القضاة تدربوا على هذا المذهب، ويؤدي حلول مذهب آخر مكانه إلى إثارة مشاكل غير قابلة للحل، وقد يولد ارتباكًا قضائيًا كبيرًا[1]. وحدث التحول إلى آراء علماء الحديث في صنعاء أساسًا ولم ينتشر تأثيره إلى بقية مناطق البلاد إلا بالتدريج، وأحيانًا على نحو متردد. وفضَّل المهدي عباس، أكثر من أسلافه، العلماء من أهل السنة، ووضعهم على الهيئات القضائية والدينية في الدولة. ويمكن تتبع أثر صعودهم خلال الفترة الماضية، لأن المنصور

(1) من المعروف أن المهدي عباسًا بعث رسالة إلى قضاته (مؤرخة سنة 1188هـ/ 1775م) يشدد فيها على التمسك بالمذهب الهادوي، انظر رشاد محمد العليمي، **التقليدية والحداثة في النظام القانوني اليمني** (القاهرة: مطبعة الشروق، تاريخ الطبع غير مدوَّن)، ص 256.

الحسين بن القاسم (توفي سنة 1161هـ/ 1748م) ـ والد المهدي عباس ـ عيَّن بعض هؤلاء العلماء في مناصب إدارية رفيعة كما سنرى لاحقًا. إلا أن كتب التراجم تنقل عن تلك الفترة الانطباع العام أن أغلب العلماء الذين يتمتعون بالنفوذ في حلقات السلطة الإمامية حتى عهد المهدي عباس ظلوا هادويين من حيث الولاء والتوجهات. وأوضح مثال على ذلك في القرن السابع عشر القاضي أحمد بن سعد الدين المسوري (توفي سنة 1079هـ/ 1668م)، الذي كانت له مكانة رفيعة في إمامة المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل، إذ كان تلميذًا لوالدهما القاسم بن محمد[1] وأصدر كثيرًا من الفتاوى وكتب المؤلفات. ولعله كان يعامل في عصره كما لو كان رئيس القضاة، مع أنه لم يكن له لقب رسمي ولم يتول منصبًا رسميًّا. فقد كان المسوري بكل المعايير هادويًّا متشددًا، أدان استعمال مجاميع الحديث السنية الستة (الأمهات الست)، وأعلن أن كثيرًا من الصحابة لن يكونوا ناجين في الآخرة، ورفض أن يرضّي عليهم في خطب الجمعة التي كان يلقيها في الجامع الكبير بصنعاء. وكان أيضًا أول من ذكر أئمة الزيدية، من زيد بن علي إلى إمام عصره، ودعا لهم في خطبة الجمعة. وقد هاجمه صالح المقبلي لِغُلُوِّه، كما اتهمه المؤرخ اليمني المشهور يحيى بن الحسين ابن القاسم بالجهل بسبب الزعم أن ما تحتويه «الأمهات الست» لا يصلح دليلًا لأنه روايات كاذبة[2].

(1) تضاءلت حظوظ المسوري بعض الشيء خلال عهد المتوكل إسماعيل لأنه وقف في البداية مع أحمد بن القاسم، منافس إسماعيل على تولي الإمامة، أثناء الصراع على خلافة المؤيد.

(2) انظر صالح بن مهدي المقبلي، **العلم الشامخ** (صنعاء: المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985)، ص 21 ـ 22 ويحيى بن الحسين، **يوميات صنعاء**، تحقيق عبد الله الحبشي (أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1996م)، ص 48. وهو ملخص كتاب «بهجة الزمن». يقول يحيى ابن الحسين إنه دحض مؤلف المسوري بعنوان «الرسالة المنقذة من الغواية في طرق أهل الرواية» بمؤلفه «صوارم اليقين القاطعة لشكوك القاضي أحمد بن سعد الدين»، مخطوط، صنعاء، المكتبة الشرقية، مجموع رقم 499، ومجموع رقم 108.

ويقول الشوكاني في «البدر الطالع» إن سمعة المسوري كانت عظيمة وتواصلت إلى أيامه، ويعلق على ذلك بالقول: ربما عاد ذلك لـ«متاخمة» الأئمة ولعلو مكانته في دولتهم[1]. ويمكن، طبعًا، أن يقال الشيء نفسه عن سمعة الشوكاني، لأنه كان قاضي قضاة الدولة خلال عهود ثلاثة أئمة متتاليين. ويختلف المثقفون اليمنيون المعاصرون حول المسوري مثل اختلافهم حول الشوكاني. فعلى سبيل المثال نرى القاضي إسماعيل الأكوع يصف المسوري بأنه أحد غلاة الشيعة الجارودية، في حين يرى زيد الوزير أنه كان عالمًا كبيرًا وإن فسر ذلك بالقول إن دعم المسوري لشرعية الأئمة القاسميين جعل منه «ماوردي» الزيدية، ويعني بذلك أن المسوري أيَّد فيما كَتَب تحول الإمامة القاسمية إلى ملكية وراثية[2].

وكان القاضي أحمد بن صالح المعروف بابن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/ 1681م) المثال الثاني من القرن السابع عشر عن عالم هادوي متشدد قام بدور مهم في إمامتي المتوكل إسماعيل والمهدي أحمد بن الحسين[3]. وبرز ابن أبي الرجال لكتابته رسائل نيابة عن الأئمة. كما كتب مقالات في الدفاع عن المذهب الهادوي. وفي إحدى هذه الرسائل بعنوان «تفسير الشريعة لوُرَّاد الشريعة» يحاجج قائلًا إن المذهب الوحيد الذي يجب اتباعه هو مذهب أهل البيت كما بينته مقالات الهادي يحيى بن الحسين، لأنه يحتوي على الحقيقة، كما يقول[4]. كما يتفاخر أمام قرائه قائلًا:

«كما تحقق ذلك المنصف. على أنك إذا تدبرت وجدت الغالب

(1) **البدر**، ج1، ص 59 .**مطلع البدور**، ج1، ص 111 ـ 118 .**هجر العلم**، ج2، ص1081 ـ 1083.

(2) **هجر العلم**، ج 2، ص 1081. سمعت هذه الآراء من زيد الوزير في مقابلة معه. يرى أن علي بن محمد الماوردي (توفي سنة 450هـ/ 1058م) يلخص الاعتقاد السني في مؤلفه «الأحكام السلطانية» الذي يدعو فيه لقبول سلطة أئمة الجور ويرفض الخروج عليهم.

(3) **البدر**، ج1، ص 61 ـ 62 .**نشر العرف**، ج1، ص 137 ـ 142. **هجر العلم**، ج1، ص560 ـ 563.

(4) أحمد بن صالح بن أبي الرجال، **تفسير الشريعة لورّاد الشريعة**، مخطوط، لندن، المكتبة البريطانية، رقم Or 3852 ورقة 24.

في الأقاليم أن الشائعة والشهرة للسلاطين. وقد لا يعرف العالِم. فذهب أهل الإقليم إلا بالسؤال مع ظهور السلطان. وأما مذهب أهل البيت فما يذكر سلطانهم إلا مقارنًا للمذهب وذكر فكأنه ليس لهم سلطنة إلا الحق والدين، فتدبر هذا»[1].

وقد ذكرنا آنفًا عالمًا آخر من طراز علماء الهادوية نفسه، من القرن الثامن عشر، هو السيد عبد الله بن علي الوزير (توفي سنة 1147هـ/ 1735م) الذي كان هادويًا مخلصًا من أكثر العلماء نفوذًا في عهدي المتوكل القاسم ابن الحسين (توفي سنة 1139هـ/ 1727م) وابنه المنصور الحسين. لكن لم يسجَّل أنه تولى منصبًا رسميًا[2].

ويبدو أن المتوكل القاسم بن الحسين، جد المهدي عباس، كان أول إمام حاول رعاية علماء الحديث. على سبيل المثال، عرَضَ على ابن الأمير أن يتولى منصب عامل المخا، وهو منصب شديد الإغراء بالنظر إلى الدخل الكبير الذي كان هذا الميناء يوفره من ضرائب تصدير البن. لكن ابن الأمير رفض العرض، ربما خوفًا من الحصول على الفائدة من الإمام، وفرض على نفسه الابتعاد عن صنعاء. وكان سبب ابتعاده الخوف من نتائج زعم ارتباطه بمنافس طامح لتولي الإمامة. وفي محاولة أخرى لإغراء ابن الأمير، عرض عليه المتوكل منصب قاضي القضاة، لكنه رفض هذا العرض أيضًا. ويبدو أن دافع المتوكل كان سياسيًّا في محاولة للحصول على دعم ابن الأمير الذي بدا أنه يدعم الناصر محمد بن إسحاق (توفي سنة 1167هـ/ 1754م)، خصم المتوكل. وقيل إن الناصر كان أكثر علمًا ومن ثم أكثر أهلية لتولي الإمامة من المتوكل، وهذا، من حيث شروط الإمام في المذهب الزيدي، يشكِّل تحديًا مهمًّا. ولا شك أن المتوكل بمحاولته

(1) أحمد بن صالح بن أبي الرجال، تفسير الشريعة لورّاد الشريعة، ورقة رقم 24 ب.

(2) البدر، ج 1، ص 388 ـ 390. نشر العرف، ج 2، ص 112 ـ 115. وج 3، ص 37.

الحصول على تأييد ابن الأمير حاول أن يجعل هذا العالِم يعتمد عليه ليحصل منه على الاعتراف بالإمامة[1].

وبدا في ذلك التاريخ أن لتأييد عالِم مثل ابن الأمير قيمة تدعم شرعية سلطة إمام لا تتوفر فيه، بكل الحسابات، شروط الإمام. ولم يغب هذا عن اهتمام المهدي عباس. ولم يقبل ابن الأمير أخيرًا تولي منصب رسمي إلا بعد وصول هذا الإمام إلى السلطة: فقبِل تولي الخُطبة في الجامع الكبير بصنعاء. ولم يتناول بعد أي باحث سياسات المهدي عباس، باستثناء قول سرجنت إنه واصل سياسة عامة تفرض التقيد بالإسلام. ونسب آخرون سياسات المهدي إلى حقيقة أنه كان، هو نفسه، عالِمًا وكان له ميل شخصي نحو موقف علماء الحديث[2]. وتقول ترجمة الشوكاني للمهدي عباس إن لديه ميلًا علميًّا وإنه كان قريبًا من أهل العلم[3]. وأيًّا كانت الدوافع وراء هذه السياسيات، فإنها توضح وجود ترابط مصالح بين الحاكمين وعلماء مثل ابن الأمير، وفيما بعد الشوكاني. وبقبول هؤلاء العلماء تولي المناصب في دولة الإمامة اكتسبوا نفوذًا كبيرًا واستخدموا هذا النفوذ لإيجاد نظام يكافئ العلماء من أمثالهم. وقد ترك التراث الذي خلفه هذا النفوذ أثره على التاريخ الفقهي والفكري خلال القرنين الأخيرين في اليمن.

(1) نشر العرف، ج 3، ص 31. هجر العلم، ج 4، ص 1830 ـ 1832.

(2) Cf. A. Shivtiel et al., The Jews of Sana, in R. B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), Sana: **An Arabian Islamic City** (London: World of Islam Festival Trust, 1983), p. 418. Also see al-Amri, **The Yemen**, pp. 7-9.

يعود نقص المعرفة بسياسات المهدي عباس، إلى حد كبير، إلى أن الحوليات التاريخية التي كتبت عن عهده لم تبق حتى اليوم. ويذكر الشوكاني أن علي بن قاسم حنش (توفي سنة 1219هـ/ 1804م) كتب مؤلفًا عن عهد المهدي عباس وعن عهد ابنه المنصور علي، لكن هذا المؤلف لم يعد موجودًا. انظر «البدر»، ج 1، ص 310 ـ 313، 472. نيل الوطر، ج 2، ص 154. نشر العرف، ج 2، ص 25.

(3) البدر، ج 1، ص 310 ـ 311.

منصب قاضي القضاة

يوضح إنشاء منصب «القاضي الأكبر»، والذي أطلق عليه لاحقًا «قاضي القضاة» في القرن الثامن عشر، كيف ساد علماء الحديث البُنى الإدارية والقضائية في دولة الإمامة. فقد كان لدى الأئمة القاسميين دائمًا علماء يعملون مستشارين خاصين. لكن أحدًا لم يتول السلطة القضائية العليا أو لم يكن مرجعًا رسميًّا حتى القرن الثامن عشر. ويعود هذا إلى أن الأئمة أنفسهم كانوا يمسكون بالسلطة القضائية ويعود إليهم البت في الآراء الفقهية، كما في مِثال المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1087هـ/ 1676م)، الذي كان يعدُّ مجتهدًا. ومن أوائل العلماء الذين ذكرت كتب التراجم أنهم تولوا «القضاء الأكبر» أحمد بن عبد الرحمن الشامي (توفي سنة 1172هـ/ 1759م)[1]. ويستحق بروز الشامي في نظام الإمامة للرعاية أن يروى هنا لتوضيح كيف تم اعتماد منصب قاضي القضاة.

يقول الشوكاني في «البدر الطالع» عن الشامي إنه كان واحدًا من أكبر علماء صنعاء، وبرع في «علوم الآلات»[2] وكذلك في أصول الفقه

(1) البدر، ج 1، ص 75 ـ 76 .نشر العرف، ج 1، ص 148 ـ 154. وقد تولى عمه ثم أبوه فيما بعد (عبد الرحمن بن الحسين)، أوقاف صنعاء. كما ذُكِر محسن بن المؤيد الصغير (توفي سنة 1141هـ/ 1728م) بأنه تولى منصب «قاضي القضاة» خلال إمامتي المتوكل القاسم بن الحسين وابنه المنصور الحسين بن القاسم. لكن يبدو أن محسنًا حل محل الشامي حين فقد الشامي الحظوة لدى الأئمة. انظر «البدر»، ملحق ج 2، ص 192 .نشر العرف، ج 2، ص 377 ـ 378. وج 3، ص 38.

(2) تشير علوم الآلات إلى علوم مثل النحو، والصرف، والمعاني والبيان، والمنطق، وأصول الفقه، وأصول الدين، أي المهارات التعليمية الأساسية التي من الضروري إجادتها ليكون =

والحديث. وقد أوجز زبارة في الترجمة التي كتبها للشامي في «نشر العرف» ما تعلمه الشامي. وهو يستحق الذكر لأن دراسته ركزت على علم الرواية (أي علوم الحديث)، وكان كثير من أساتذته سنيين ومن خارج المرتفعات الزيدية، ومن بينهم عبد الخالق بن الزين المزجاجي (توفي سنة 1152هـ/ 1739م)، ويحيى بن عمر الأهدل (توفي سنة 1147هـ/ 1734م)، كلاهما من زبيد في تهامة، وطه بن عبد الله السادة (توفي سنة 1141هـ/ 1729م) من ذي جبلة. ودرس الشامي أيضًا «الأمهات الست» في الحديث، إضافة إلى مؤلفات أخرى، على عدد من علماء مكة خلال الحج، وكان أبرز مشايخه في مكة محمد بن حياة السندي (توفي سنة 1163هـ/ 1750م)[1]. وهكذا كان عالَم دراسة الشامي قليل الصلة بالزيدية، أو بعيدًا عن الاقتصار على حلقاتها. وبدا عالِمًا ضليعًا في التراث السنّي أو على معرفة به. ومن الواضح أنه كان ميالًا إلى علماء الحديث.

وبدأ عمل الشامي الوظيفي في دولة الإمامة حين عينه المتوكل القاسم ابن الحسين (توفي سنة 1139هـ/ 1727م)، جد المهدي عباس، للإشراف على الزوار الفقراء الذين قدموا إلى صنعاء من تهامة. وبتعرّف المتوكل على قدراته «ولّاه القضاء الأكبر بحضرته في صنعاء»، أي ولاه شؤون القضاء في ديوانه. ويقول الشوكاني عن دوره في عهد المنصور الحسين (توفي سنة 1161هـ/ 1748م)، خليفة المتوكل، ما يلي:

«وقد ارتفعت درجته في أيام المنصور ارتفاعًا زائدًا حتى كان

= المرء عالمًا. للحصول على قائمة بعلوم الآلات انظر «التقصار»، ص 395. ويتم في كتب التراجم اليمنية، التي يغلب على كتابها كونهم علماء حديث، تمييز علوم الآلات عن علوم الاجتهاد. ويبدو أن علوم الاجتهاد تقتضي دراسة علوم الحديث في حين أن ليس من الضروري دراستها بالنسبة لعلوم الآلات. وهذا منطقي ما دام على المجتهد عند الشوكاني، مثلًا، أولًا وقبل كل شيء، امتلاك معرفة عميقة بعلوم الحديث ومجاميعه، من حيث إن الأحكام تستند إلى أدلة يوجد أغلبها في الحديث. انظر أدب الطلب، ص 118 ـ 119.

(1) انظر «نشر العرف»، ج 3، ص 145 ـ 148.

مقبول القول في الجليل والدقيق، وصار أمر القضاء في جميع جهات اليمن منوطًا به. وكان يصدع بالحق مع حسن صناعته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وله شهرة كبيرة وصولة عظيمة في مملكة اليمن...»[1].

وكان من بين مسؤوليات الشامي تعيين القضاة وتقديم المشورة العامة للإمام[2]، وقراءة المراسلات الواصلة إلى الإمام والإجابة عليها، وكذلك التوسط بين الإمام والعلماء وغيرهم ممن يقدم من الخارج[3]. وفي منتصف عهد المهدي عباس (حوالي سنة 1166هـ/ 1753م) كان الشامي قد أصبح متقدمًا في السن على نحو يصعب عليه تحمل مسؤوليات «القضاء الأكبر». وقد حل محله في الديوان قاض ذكي نشط، هو يحيى بن صالح السحولي (توفي سنة 1209هـ/ 1795م)، وتولى الشامي عند ذلك منصب خطيب الجامع الكبير بصنعاء[4]. لكن الشامي سعى بعد وقت قصير لتعيين صهره يوسف بن الحسين زبارة خطيبًا، لأنه لم يعد لديه القدرة على القيام بذلك[5]. ولزم أن تنتقل رئاسة القضاء، فمنحت ليحيى السحولي الذي عدّه كثيرون أكثر القضاة كفاءة فقهية في الفترة القاسمية.

وبدأ القاضي يحيى بن صالح السحولي العمل الوظيفي حين عيّنه المنصور الحسين بن القاسم قاضيًا في صنعاء وسِنُّه ما يزال حوالي السابعة

(1) انظر «البدر»، ج 1، ص 76.

(2) يقول زبارة إن الشامي كان في الغالب يسأل ابن الأمير أن ينصح الإمام حول بعض الأمور المكروهة (لعلها أمور تخص الفساد في دولة الإمامة) التي لا يستطيع هو أن يطرقها. انظر نشر العرف، ج 1، ص 153.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) تولى الشامي منصب خطيب الجامع الكبير سنة 1166هـ/ 1753م بعد أن فرض على ابن الأمير أن يتخلى عن المنصب بسبب معارضة الهادويين لتوجهاته السنية.

(5) انظر «نشر العرف»، ج 1، ص 154. وقد كان شائعًا في دولة الإمامة في ذلك الوقت، كما كان في فترات أخرى وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي، أن يحل الأبناء محل الآباء في منصب القاضي أو في أي منصب رسمي آخر.

عشرة. وكان قبل ذلك طالبًا. ويبدو أنه برع في عمله، ولذلك «تصدّر» في ديوان الإمام حين كان أحمد الشامي مايزال يتولى القضاء الأكبر. ويبدو أن السحولي تفوق على الشامي. وأحال المنصور منذ البداية أغلب المسائل القضائية إلى السحولي، وعينه فيما بعد في منصب القضاء الأكبر سنة 1153هـ/ 1740م. ورُوي أن المهدي عباسًا أثنى كثيرًا على السحولي و«ضم إليه الوزارة إلى القضاء» وبذلك عادت إليه أكثر أمور الدولة. لكن المهدي صادر ثروته سنة 1172هـ/ 1759م وأمر بسجنه[1]. إلا أن المنصور علي (توفي سنة 1224هـ/ 1809م)، ابن المهدي عباس وخليفته، أعاد الاعتبار للسحولي بعد وفاة المهدي سنة 1189هـ/ 1775م، ليتولى القضاء الأكبر من جديد.

ويوضح وصف الشوكاني لوظيفة السحولي، ولجميع السلطات المتصلة بمنصب القضاء الأكبر، المدى الذي تحولت إليه سلطة الإمام الدينية والقضائية في ذلك الوقت إلى رئيس قاضي القضاة:

«وصارت الخلافة إلى مولانا الإمام المنصور بالله علي بن العباس حفظه الله فأعاد صاحب الترجمة إلى القضاء الأكبر، وفوض إليه جميع ما يتعلق بذلك، وصار إليه المرجع من جميع قضاة الديار اليمانية ... وصار المتصدر في الديوان وليس لأحد من القضاة معه كلام بل ما أبرمه لا يطمع أحد في نقضه، وما أبطله لا يقدر غيره على تصحيحه. وكان الخليفة[2]

(1) انظر «نشر العرف»، ج 2، ص 378 حيث قيل إن الشيء نفسه حدث لأحمد بن عبد الرحمن الشامي. وقد كان هذا تصرفًا شائعًا عند أئمة اليمن في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو ما يلقي مزيدًا من الضوء على الطبيعة الأبوية لحكمهم. وربما يعكس تجنب الشوكاني هذا المصير طوال مدة توليه منصب «قاضي القضاة» ما كان له من نفوذ وربما براعة في الإبحار على الرغم من اضطراب التقلبات السياسية في دولة الإمامة.

(2) يلاحظ أن لفظ «خليفة» يطلق هنا على الإمام. وهذه تسمية غير شائعة في المصادر الزيدية المبكرة، ولعل استخدامها هنا إشارة أخرى إلى تغير طبيعة الإمامة الزيدية المتأخرة. ويمكن فهم استخدام لفظ خليفة، الذي يعني منصبًا ساميًا يطلق على من ينوب عن الله في الأرض، باعتباره هنا مدحًا للحاكم.

حفظه الله يشاوره فيما يعرض من الأمور المهمة الخاصة بأمور الخليفة، بل كان الوزراء جميعًا يترددون إليه ويعملون بما يرشدهم إليه . . . يقال في حياته إنه إذا مات اختل نظام المملكة فضلًا عن نظام القضاء»[1].

إلا أن السحولي كما يبدو، على عكس الشوكاني، تمسك بمقالات المذهب الزيدي الهادوي في آرائه الفقهية، على الرغم من أنه، على غرار الشامي من قبله، تعلّم على أيدي علماء زيدين وسنيين[2] ولا يمكن وصفه بأنه هادوي متعصب. وكان أحد مشايخه السنيين في زبيد عبد الخالق بن علي المزجاجي. ويذكر الشوكاني أن السحولي كان مطلعًا تمامًا على كتب أئمة الزيدية وكتب جميع علماء الزيدية، وشغل نفسه كثيرًا بهذه الكتب، إلى جانب مؤلفات أخرى، لأن عددًا من العلماء في صنعاء قرأوا عليه صحيح مسلم[3]. كما يقول زبارة إن السحولي كان يقرئ صحيحي مسلم والبخاري وسنن أبي داود[4]. وتعني هذه العبارات في كتب التراجم اليمنية أن العالِم المعني لم يكن متعصبًا للمذهب الزيدي، بل كان شخصًا معتدلًا، لا يتعصب للانتماءات الدينية والفقهية.

وكان القاضي أحمد بن محمد قاطن (توفي سنة 1199هـ/ 1785م) شخصية مماثلة للسحولي والشامي، وقام بدور مركزي في دولة المهدي عباس، ولعله تولى منصب القضاء الأكبر عند سَجن السحولي. وقد وصف الشوكاني قاطنًا بألفاظ تشير بوضوح إلى توجهه السني حيث قال:

---

(1) البدر، ج 2، ص 334 ـ 335. كذلك «نيل الوطر»، ج 2، ص 384 ـ 391.

(2) وقد اكتشفت مؤخرًا نسخة من مجموع فتاوى السحولي في Firestone Library في جامعة برنستون، مخطوط، رقم 3181 .(Yahuda Section) ويعلن السحولي فيها تفضيله مقالات المذهب الزيدي لكنه يؤكد أن مجاميع الحديث السنية مصادر صحيحة يستند المرء في أحكامه إليها. انظر ورقة .Nna f وأنوي نشر دراسة عن هذا المؤلف لأنه كما يبدو النسخة الواسعة الوجيدة ويكشف الكثير عن عمل النظام القضائي في الدولة القاسمية.

(3) البدر، ج 2، ص 335.

(4) نيل الوطر، ج 2، ص 385.

«وكان له عناية كاملة بعلم السنة ويد قوية في حفظها. وهو عامل باجتهاد نفسه لا يقلد أحدًا»[1].

وتعدّ الأدوار التي قام بها علماء مثل أحمد الشامي، وأحمد قاطن ويحيى السحولي في إمامة المهدي عباس مؤشرًا على التوجه الذي اختارته الإمامة في ذلك الوقت. ويمكن إدراك المدى الذي اتفق فيه الإمام مع توجهات هؤلاء العلماء من المناصب التي منحها لهم في سلطته، ومن طريقة حمايته لهم. وأحيانًا عاقب الإمام موظفيه بمصادرة ممتلكاتهم، وكانت المكائد السياسية وصراعات البلاط دافعًا مثل هذه العقوبات وليس العقائد.

وقد نشر العلماء الذين برزوا في السلطة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر رؤية للنظام الاجتماعي اختلفت عما كان موجودًا في اليمن قبل ذلك. واستخدموا نفوذهم لدى الأئمة وتدخلوا لدى البنى القبلية والاجتماعية والأعراف كلما شعروا أنها في تناقض مع الشريعة. وسيتم هنا شرح مثالين بارزين يعودان إلى تلك الفترة.

---

(1) البدر، ج 1، ص 114. كان قاطن ألمع تلاميذ أحمد بن عبد الرحمن الشامي، إلا أن حظوظه لم تكن حسنة لأن المهدي عباسًا سجنه مرتين على الأقل، وصودرت جميع ممتلكاته أو خرّبت. انظر «البدر»، ج 1، ص 115 ـ 116.

علماء الحديث، واليهود و«البينيان» (البانيان)

رأينا آنفًا أن تأثير السنة على علماء الزيدية زاد بالتدريج في نهاية القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر، وبلغ ذروته باتفاق الأئمة مع علماء الحديث، مثل ابن الأمير والشوكاني، ابتداء من عهد المهدي عباس. ويوضح تغيير معاملة الإمامة لرعاياها غير المسلمين، وبالتحديد اليهود والبينيان الهندوس (المعروفون في المصادر العربية بـ«البانيان») هذا التغيير في العقيدة. كما يلقي تاريخ اليهود والبينيان الضوء على الضغوط التي تعرض لها هؤلاء الحكام الذين، حين أرادوا تنفيذ النص الحرفي للشريعة (كما فهمها علماء الحديث) على رعاياهم غير المسلمين بطردهم من اليمن، لم يفعلوا ذلك أو لم يستطيعوا تنفيذ ذلك، لأسباب عملية. كان الرعايا غير المسلمين يؤدون خدمات جعلت المجتمع اليمني غير قادر على الاستغناء عنهم، ويدفعون الجزية ويسكنون في مناطق ليست تحت السيطرة المباشرة للحكومة.

ومنذ تأسيس الإمامة الزيدية في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وحتى النصف الأخير من القرن السابع عشر، تسامحت مع وجود اليهود في اليمن، ومؤخرًا مع البينيان في الفترة القاسمية. ويوفر الاتفاق المشهور، الذي توصل إليه الهادي يحيى بن الحسين مع «الذميين» في نجران سنة 284هـ/ 897م، دليلًا على موقف مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن[1]. وتتضح المسألة في الفترة القاسمية المبكرة في قصة رواها

(1) انظر الهادي يحيى بن الحسين، «كتاب الفنون»، ويتبع كتابه «المنتخب» (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1993م)، ص 505 ـ 507. العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق**، ص 47 ـ 48، 62، 76 ـ 79. van Arendonk, **Les débuts de L'Imamat Zaidite au Yémen** (Leiden: E.J. Brill, 1960), pp. 142-4, 322-9.

القاضي الحيمي، سفير الإمام إلى النجاشي، عن رحلته إلى الحبشة. فقد ذكر أن قسيسًا قبطيًا اسمه خاطروس عبر له عن رغبته في العودة معه إلى اليمن بشرط أن يستطيع البقاء على دينه، فأجابه الحيمي بالقول «إن كثيرًا من اليهود والمسيحيين مثلك يطلبون من المسلمين حمايتهم ويأتون إلى مناطقنا سالمين آمنين. البعض يمكثون ويدفعون جزية ثابتة عن كل نفس، والبعض يبقون خلال وقت قصير ويعودون إلى بلادهم»[1]. ولا يعترض أئمة الزيدية، والسادة عمومًا، على بقاء غير المسلمين في اليمن، جزئيًا لأن دفع الجزية يسدد جزءًا من نفقات الأئمة والسادة في حين أن جميع أنواع الزكاة تعود إلى بيت المال ولا يحق للسادة شرعًا الاستفادة منها. على سبيل المثال، منع المتوكل إسماعيل «أهل البيت» من أخذ الزكاة[2]. ويمكن أيضًا أن يفسر الحصول على الجزية سبب تسامح الأئمة مع وجود التجار البينيان، الذين نظر إليهم باعتبارهم كفارًا، ومع ذلك جرى تقديرهم بسبب دورهم المهم كتجار يزودون اليمن ببضائع هندية وتركية وفارسية، وكانوا أحد مصادر الدخل[3].

ويوجد عدد من أحاديث ذات صلة بموضوع ما إذا كان من المسموح لغير المسلمين، وبخاصة اليهود، السكن في شبه الجزيرة العربية. وفي الحديث الأول، الذي يروى عن ابن عباس: أن النبي حين كان على فراش الموت ترك ثلاث وصايا، إحداها أن يُطرَد المشركون من شبه الجزيرة العربية[4]. ويُروى حديث آخر عن أبي عبيدة بن الجراح يقول: إن آخر ما قاله النبي قبل وفاته كان: «اطردوا اليهود من أهل

(1) E.J. van Donzel, **A Yemenite embassy**, pp. 186-7.

(2) طبق الحلوى، ص 325.

(3) انظر R. B. Serjeant, «The Hindu Baniyan, merchants and traders» in R. B. Serjeant and R. Lewcock (eds.), Sana: **an Arabian Islamic City** (London: World of Islam Festival Trust, 1983), pp. 432f.. Franck Mermier, **Le Cheikh de la Nuit** (Paris: Sindbad, 1997), pp. 25-6.

(4) البخاري، صحيح البخاري، الجزية، ص 6.

الحجاز... من جزيرة العرب»[1]. ويرى الهادويون في تعليقاتهم أن الحديث الثاني «مخصص» في حين أن الأول عام، ويرون استنادًا إلى ذلك السماح لليهود بالعيش في اليمن[2] وأن أفعال الخليفتين أبي بكر وعمر، اللذين لم يطردا الذميين من اليمن، دليل على أن النبي قصد الحجاز فقط وليس شبه الجزيرة العربية كلها. كما أن اليهود شكلوا جزءًا لا يتجزأ من المجتمع اليمني، ومُنِحوا في المناطق القبلية وضع «الجيران» ومن ثمّ تمتعوا بحماية القبائل. وسُمِح لهم بالزراعة وكانوا إلى ذلك مرتبطين بحِرَف مثل صياغة الحلى الفضية وأشغال الجلد[3].

لكن مشكلة نشأت في القرن السابع عشر، حين شارك يهود اليمن في نشاطات لها علاقة بحركة دينية يطلق عليها «سباتي سيفي»[4]. وقد حدثت موجتان تتصلان بظهور «المسيح المخلِّص» في الديانة اليهودية، بدأتا بين رجب 1077هـ كانون الأول/ديسمبر 1666 ـ كانون الثاني/يناير 1667م، وبدأ اليهود في كل مرة ببيع منقولاتهم وعقاراتهم ونظر المسلمون إلى تصرفاتهم باعتبارها غريبة ومتغطرسة. وانتهى ذلك بحدث مأساوي: فقد ذهب الراعي الديني ليهود صنعاء، واسمه سليمان جمال المعروف بالأقطع، إلى عامل صنعاء محمد ابن المتوكل إسماعيل (أصبح فيما بعد الإمام المؤيد

(1) أحمد بن حنبل، المسند، ج 1، ص 196.

(2) انظر: الحسين بن بدر الدين، كتاب **شفاء الأوام**، ج 3، ص 569 ـ 570. **شرح الأزهار**، ج 4، ص 568. ابن المرتضى، **البحر الزخار**، ج 5، ص 459 ـ 460. يحيى ابن الحسين، **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، تحقيق سعيد عاشور (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968م)، ج 2، ص 685.

(3) Dresch, **Tribes**, pp. 61, 118.

(4) انظر: P. S. van Koningsveld et al., **Yemenite Authorities and Jewish Messianism** (Leiden: Leiden University, 1990). **طيق الحلوى**، ص 222 ـ 223، 304، 352 ـ 353، 361. A. Shivtiel et al., The Jews of Sana, pp. 398-400. Yosef Tobi, «The Sabbatean activity in Yemen», in **The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture** (Leiden: Brill, 1999), pp.48-84.

وتوفي سنة 1097هـ/ 1686م)، وقال له باللغة العبرية: «قم من مكانك، فأيامك معدودة وحكمك بلغ نهايته. السلطة الآن لنا»[1]. وقد طلب عامل صنعاء ترجمة هذا، واستجوبه ليرى ما إذا كان سليم العقل وكتب إلى الإمام المتوكل إسماعيل حول القضية. وبعد أيام قليلة، وبعد أن تقرر أن سليمان لم يكن مختلًّا، جرى إعدامه. واتخذ المتوكل إسماعيل خلال هذه الأحداث وبعدها مباشرة سلسلة من إجراءات العقاب ومن القرارات ضد اليهود، شملت اعتقال زعمائهم وتعذيبهم وسجنهم، ومنع اليهود من ارتداء العمائم، وفرض عليهم دفع ضريبة بلغت نصف محصولاتهم، ومصادرة ممتلكاتهم. وبرر الإمام هذا العمل بإعلان أن النشاطات المتصلة بظهور «المسيح» المنتظر في الديانة اليهودية قد أدت إلى إبطال «عقد الذمة»، الذي سمح لهم حتى ذلك الوقت بممارسة شعائرهم الدينية ما دفعوا الجزية. فلم يعودوا ذميين بل عبيدًا. وفي السنوات التالية ألغى المتوكل بالتدريج هذه الإجراءات وخفف العبء عن اليهود، وأعاد لهم وضعهم التقليدي. إلا أن الإمام أمر على نحو لا يوجد له تفسير وهو على فراش الموت بطرد جميع اليهود من اليمن. وتظل هذه الوصية محيرة: فقد ألغى المتوكل قرارات عقاب اليهود، وربما كان الأهم أن الوصية ناقضت رأي المذهب الهادوي في المسألة. وتنتهي سيرة المتوكل سنة 1663م، أي قبل ثلاث سنوات من ظهور حركة المسيح اليهودية في اليمن وقبل ثلاث عشرة سنة من وفاة المتوكل سنة 1676م. ولذلك لا تذكر سيرته شيئًا عن سبب الطرد. ويمكن تخمين أن المتوكل رجّح قبول الحديث الذي رواه ابن عباس، وحاول بهذه الوصية الاقتداء بالنبي الذي قال هذا الحديث وهو على فراش الموت. وأيًّا كانت المسألة، فقد ترك لخليفته، المهدي أحمد بن الحسن (حكم بين سنة 1676 و 1681م)، تنفيذ الوصية.

(1) Van Koningsveld et al., **Yemenite Authorities**, p. 16.

طرد اليهود

وفي شعبان سنة 1088هـ أيلول/ سبتمبر 1677م أصدر المهدي أحمد الأمر إلى عامل صنعاء محمد بن المتوكل بطرد اليهود وتدمير كُنُسهم. وليس من الواضح ما إذا كان هناك أي أسباب لهذا غير رغبة سلفه في تنفيذ ذلك. ويبدو متناقضًا أن ينفذ المهدي أحمد، الذي كان هادويًا متشددًا من أئمة الفترة القاسمية المبكرة، هذا الأمر مع أنه مناقض تمامًا لتعاليم مذهبه. وقد كان هذا التناقض واضحًا في نظر عامل صنعاء الذي طلب رأي العلماء في الأمر قبل أن ينفذ الأمر. ويروي ابن الوزير في «طبق الحلوى» أن القضاة انقسموا حول القضية. فأيد الطرد أبرز قضاة بلاط الإمام، وعلى الأخص القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/ 1681م)، مدّعين أنهم يستندون في رأيهم إلى العالم الشافعي زكريا الأنصاري (توفي سنة 926هـ/ 1520م). إذ أخذ الأنصاري حديث ابن عباس «على ظاهره»، الذي يقول: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب». واعترض آخرون وتمسكوا بالآراء الهادوية التقليدية، وجادلوا مستندين إلى رواية أبي عبيدة للحديث والتي تقول إن المقصود الحجاز فقط[1].

واستغرق الأمر سنة ونصف سنة قبل أن ينفذ في النهاية، حين تم سنة

(1) طبق الحلوى، ص 352 ـ 353. عبد الهادي التازي، **النصوص الظاهرة في إجلاء اليهود الفاجرة** لأحمد ابن أبي الرجال، البحث العلمي (الرباط: المعهد الجامع للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس)، 32 (1981م)، 15 ـ 35. محمد حسين الزبيدي، **مخطوطتان من اليمن**، المورد (بغداد: وزارة الإعلام)، 3,4 (1974م)، 187 ـ 196. محمد الحريري، **فتح الملك المعبود في ذكر إجلاء اليهود** لصالح بن داود الآنسي، في دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي (بيروت، عالم الكتب، 1998م)، ص 137 ـ 178.

1090هـ/ 1679م اقتحام الكنيس اليهودي الرئيس، ودُمرت كتبه، وسُفِح على الأرض ما فيه من خمر، وهُدِم المبنى[1]. وليعكس الآراء الهادوية التقليدية، حاول عامل صنعاء محمد بن المتوكل مرة ثانية أن يتدخل عند الإمام، مجادلًا ضد تدمير الكنيس آخذًا في الحسبان قِدَمه (قيل إنه بُني قبل دخول اليمن في الإسلام). إلا أن الإمام كان مصرًا على تهديمه وبناء مسجد مكانه سُمّي مسجد الجلاء[2]. وخُيِّر اليهود بعد ذلك بين الطرد أو اعتناق الإسلام. وبعد رفضهم أن يصبحوا مسلمين طُردوا من صنعاء ومن أماكن أخرى إلى موزع، قريبًا من ميناء المخا.

والأغلب أن موزع كانت محطة توقف مؤقت حتى يحين وقت يستطيع فيه الإمام أن يجد وسيلة آمنة ليرسل اليهود بطريق البحر من المخا إلى الهند. ولم يتحقق العبور الآمن قط. ولعل ذلك يعود إلى الصعوبات العملية المتصلة بذلك. وقد هلك الكثير من اليهود فيما أصبح في النهاية نفيًا يمنيًّا داخليًّا. وسُمِح لهم في السنوات التالية بالعودة إلى صنعاء وإلى قراهم. ورجحت أسباب عديدة عودتهم. وقال البعض، مثل غواتاين Goitein وراتزابي Ratzaby إن السلطات دعتهم للعودة لأنها أدركت أن من غير الممكن الاستغناء عنهم باعتبارهم حرفيين وأصحاب مهن[3]. ويقول الجرافي إن العودة حدثت لأن الإمام لم يستطع إرسالهم إلى مكان آمن[4]. وقد بدأت فكرة الطرد بسبب ما كتبه صالح بن مهدي المقبلي (توفي سنة 1108هـ/ 1696م)، أحد أبرز القضاة من علماء الحديث في تلك الفترة.

(1) طبق الحلوى، ص 361.

(2) انظر محمد بن أحمد الحجري، مساجد صنعاء، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1398هـ/ 1978م)، ص 42. ويوجد منقوشًا على الجدار داخل المسجد قصيدة نظمها محمد بن إبراهيم السحولي تمتدح الإمام لطرده اليهود وتحويل كنيسهم مسجدًا.

(3) S. D. Goitein, **Jews and Arabs**, 3rd eds. (New York: Schocken Books, 1974), p.74; cf. Yehuda Ratzaby, Galut Mawza, **Sefunot** 5 (1961), 337-395. idem, Gerush Mawzale-Or **Meqorot Hadashim**, Zion 37 (1972), 197-215.

(4) الجرافي، **المقتطف**، ص 236.

وهذا يؤكد أيضًا الدور المهم الذي أصبح علماء الحديث في ذلك الوقت يقومون به في تحديد اتجاه الأحداث.

كان المقبلي عالمًا من ثلا، وهي مدينة صغيرة تقع شمال غرب صنعاء. وكان، مثل ابن الأمير والشوكاني، مناهضًا شديد العزم للهادوية يتبنى بقوة آراء علماء الحديث. وكان له وقت الطرد خلافات عديدة مع الهادويين قد تكون وراء مغادرته اليمن والاستقرار في مكة[1]. وكتب في مكة عن الحركات اليهودية المتصلة بظهور المخلّص في اليمن، وكيف أن الإمام المهدي أحمد طلب رأيه عما ينبغي عمله مع اليهود. وقد يكون دوره حاسمًا في تحديد لماذا أرسل اليهود إلى موزع. يقول:

«وقد لعب بهم الشيطان في عصرنا في اليمن، ومنّاهم أنّها قد آنت لهم دولة يحسبونها كأنهم يريدون دولة الدجال، لأنهم كانوا يقولون: قد ظهر المسيح وتظاهروا بعدم المبالاة بالإسلام وأهله حتى دخل رجل منهم على والي صنعاء وقال له: قم من هذا المقعد، انتهت دولتكم. وتوقف الإمام ينتظر المآل احترامًا للذمّة، وأكثر عليه الفقهاء اللوم فأوقع الله بهم. صالت عليهم العامة في وقت واحد وقت صلاة الجمعة في أماكن متباينة من صنعاء وما والاها، فردوهم إلى أصلهم من الذل والمسكنة. ثم إنّ الإمام المهدي أحمد بن الحسن رحمه الله أراد إخراجهم من اليمن، ما أدري استنادًا إلى الحديث أم درءًا لمفسدتهم. إلا أنه قال لي أمير الحج يقول لك الإمام: قد أراد إخراج اليهود فإلى أين يخرجهم، كأنه يريد ينظر: هل أوافق الفقهاء في منع إخراجهم، فأجبته: أما الإخراج فقد هداك الله للصواب وأما إلى أين فالهند بعد أن تكاتبوا إليهم في ذلك، فإنهم يحبون ذلك لأجل الجزية. وأما سائر الجهات فبراري يتقطعون

(1) انظر: البدر، ج 1، ص 288 ـ 292. نشر العرف، ج 1، ص 781 ـ 787. هجر العلم، ج 1، ص 270 ـ 278.

فيها ويحتاجون إلى جيوش تبلغهم مأمنهم لكثرتهم. وأما الهند فلا يقعون فيها إلا قطرة من مطرة لكثرة الكفّار. فأجلاهم إلى ساحل البحر من أعمال المخا وعدن. واستأنى بهم رجوع الجواب فيما أظن. فمات قبل ذلك رحمه الله فعادوا في البلاد شغر بغر، وقد بلغ منهم الذل والمسكنة مبلغًا. وتظاهر منهم بالإسلام من تظاهر قاتلهم الله، فإنه لا يكاد يخلص إسلام أحد لأنهم يهود بحت ليس فيهم نصراني. وهذا في أواخر المئة بعد الألف من الهجرة النبوية»[1].

فقد أراد فقهاء الهادوية أن يعاقب الإمام اليهود على ما قاموا به من تمرد، لكنهم لم يصلوا إلى حد الدعوة إلى طردهم، باستثناء أقرب مستشاري الإمام. وفي رأي الهادويين، يبدو أن تعاليم المذهب تفوق في وزنها حجج الفقهاء من علماء الحديث، بل حجج الإمام نفسه. لكن الإمام أراد طردهم. ولكي يسوّغ الطرد لجأ إلى مرجع فقهي غير هادوي. وينبغي فهم طلب الإمام نصيحة المقبلي على ضوء هذا.

وأخذ جميع علماء الحديث البارزين (الجلال، وابن الأمير، والشوكاني) في كتبهم الفقهية بأن اليهود يجب أن يطردوا من شبه الجزيرة العربية، وأكدوا كذلك على التطبيق المتشدد للعهد العمري الذي يُقال إن الخليفة عمر بن الخطاب أعطاه للسكان من غير المسلمين[2]. فقد فرض هذا العهد على الذميين قيودًا هدفها إذلالهم وكذلك تمييزهم عن المسلمين. فعلى سبيل المثال، فرض على الذميين استنادًا إلى الآية ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ

(1) المقبلي، المنار، ج 2، ص 503 ـ 504.

(2) انظر: الحسن بن أحمد الجلال، **ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار**، ج 4 (صنعاء: مجلس القضاء الأعلى، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 4، ص 2569 ـ 2576 وتعليق ابن الأمير: منحة الغفار على الصفحات نفسها. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج 4، قسم 8، ص 222 ـ 225. المصدر نفسه، **السيل الجرار**، ج 4، ص 569 ـ 575. Seth Ward, **A fragment from an unknown work by al-Tabari on the tradition** «expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)» BSOAS 53 (1990), 407-20; Mark Cohen, **What was the pact of Umar?** A litrerary historical study, JSAI 23 (1999), 100-57.

عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[1] أن يمتطوا ظهور الحيوانات على نحو مختلف عن المسلمين. ولا يحق لهم أن يبنوا بيوتًا أعلى من بيوت المسلمين. وعليهم أن يلبسوا ثيابًا ذات ألوان معينة، وفرِضت قيودٌ على بنائهم لبيوت العبادة أو ترميمها. ولم تفرض دائمًا هذه القيود في اليمن. وكان بعض الأئمة أكثر تسامحًا فتجاهلوها، في حين لم تصل ببساطة سلطة بعضهم إلى جميع المناطق التي سكنها اليهود، ولذلك لم يتمكنوا من فرضها حتى بعد أن أرادوا ذلك. ومن الواضح، مثلًا، أنه كان مسموحًا لليهود حتى وقعت أحداث «ظهور المسيح أو المخلّص» أن يرتدوا عمائم ما دامت إحدى العقوبات التي فرضت عليهم تمنع ذلك.

تحسّن وضع اليهود كثيرًا بعد عودتهم من النفي إلى موزع، وبخاصة في عهد المهدي محمد بن أحمد، المعروف بصاحب المواهب (حكم بين سنة 1098هـ/ 1687م وسنة 1130هـ/ 1718م)، الذي أعاد لهم وضعهم السابق. وفي هذه البيئة المتسامحة أكثر من ذي قبل تم بناء عدد من الكنُس الجديدة، دون تصريح رسمي كما يبدو، ومن ثم بما يتنافى مع عهد الحماية. كما أقام صاحب المواهب وخلفه المتوكل القاسم بن الحسين (حكم بين سنة 1128هـ/ 1716م وسنة 1139هـ/ 1727م)علاقات قوية مع أعضاء عائلة العراقي اليهودية، التي كُلِّفت بمراقبة سك النقود وتولى أفرادها، مثل سالم العراقي، مناصب رسمية مثل وزير المال وجباية الضرائب المفروضة على الجالية اليهودية وشيخ (أو كبير) اليهود («نسي» في المصادر العبرية)[2]. وهكذا تم دمج بعض اليهود، ولو كان في وضع تابع، في بنية الدولة، في وقت كان فيه الأئمة ينوون بناء مؤسسات أخرى مثل إنشاء جيش متفرغ. إلا أن هذه التطورات تناقضت مع التأثير الصاعد لعلماء الحديث في صنعاء وفي أماكن أخرى.

(1) سورة التوبة، الآية: 29.

(2) انـظـر: Yosef Tobi, **Iyyunum Bi-Mgilat Teyman** (Jerusalem: Hebrew University, 1986), pp. 151f.; Niebuhr, **Travels**, vol. I, p. 378.

وحدثت أزمة حين اعتدى مسلم سكران سنة 1137هـ/ 1725م جنسيًا على ولد مسلم في ملحقات الوضوء (المطاهير) بأحد مساجد صنعاء. ومن بنود عهد الحماية منع الذميين من بيع الخمر للمسلمين. وهكذا، شكّل الحادث انتهاكًا بيّنًا للعهد. وحين سمع الإمام المتوكل القاسم بذلك غضب واستدعى سالمًا العراقي واتهمه بانتهاك شروط العهد. وتقول المصادر اليهودية إن الإمام أمر الرئيس الديني لليهود بتقديم سجل بجميع من يبيعون الخمر لغير اليهود، وأعطاه مهلة ثلاثة أيام للتنفيذ. لكن العراقي لم يبح بأي اسم، بل استرضى الإمام برشوة نقدية، تم بعدها، كما يبدو، نسيان الأمر[1].

ويقدّم زبارة في كتابه «نشر العرف» وصفًا مفصلًا يلقي الضوء على مكائد تلك الفترة، والصراع بين العلماء الهادويين وعلماء الحديث[2]. يقول زبارة إن العراقي حين واجه غضب الإمام بَرَّر بيع الخمر بأن ابن الأمير والحسن بن إسحاق (توفي سنة 1160هـ/ 1747م) أصدرا له فتوى تسمح بالبيع. ويضيف زبارة أن أعداء ابن الأمير نصحوا العراقي بأن يقول كذلك. وفي ذلك الوقت كان ابن الأمير متحالفًا مع بيت إسحاق المنافسين للأئمة من بيت القاسم[3]. وهكذا، يبدو أن العراقي أراد أن يضع اللوم عليهم، على أمل حماية الجالية اليهودية وتجنيبها العقاب.

(1) Tobi, **ha-Nisyonot**, p. 461. يقتبس هنا من كتاب الحاخام سعيد سعدي **The Chastisements of Time**, cf. Yosef Qafih, Sefer Dofi ha-Zeman, Le-Rabbi Said Sadi, Sefunot 1 (1957), 185-242; cf. Yosef Tobi, **«The attempts to expel the Jews from Yemen in the 18th century»** in Ephraim Isaac and Yosef Tobi (eds.), Judeo-Yemenite Studies (Princeton: Institute of Semitic Studies, 1999), pp. 41-64; idem (ed.), **Toldot Yehudey Teyman mi-Kitveyhem** (Jerusalem: The Zalman Shazar Center and The Dinur Center, 1979), pp. 86-7, 90.

(2) نشر العرف، ج 3، ص 36 ـ 37. ولا يذكر هذا المصدر ما إذا كان المعتدي المسلم قد عوقب على السكر والاعتداء.

(3) البدر، ج 1، ص 194، ج 2، ص 127 ـ 130 .نشر العرف، ج 3، ص 39 ـ 40. هجر العلم، ج 4، ص 1830 ـ 1833.

وعندما سمع ابن الأمير مزاعم العراقي ذهب إلى المتوكل لإنكار أنه أصدر مثل هذه الفتوى وطلب استدعاء رجل الدين اليهودي ليعرف الإمام الحقيقة:

«لتعرف حقيقة كذبه وتعرف ما قد فعله اليهود مما ينافي الصَّغار والذِّلة، وتكثير الكنائس بالعمارات ومزاحمة المسلمين في الطرقات»[1].

وتم استدعاء العراقي وسُئِل عن عدد الكُنُس في قريته. وبعد أن سمع ابن الأمير ما قال لاحظ أن عددها كبير وسأله عن إصدار الفتوى. فلم يستطع العراقي أن يجيب إجابة سليمة ومن ثم أُدخِل السجن، ونصح ابن الأمير بأن يُقَيَّد. وعندئذ توجه ابن الأمير بالنصح إلى الإمام بأن يطرد اليهود من جزيرة العرب استنادًا إلى رغبة النبي الأخيرة التي أوصى بها. وقال إنه إذا لم يكن ذلك ممكنًا، يجب عندئذ أن يُحقَّروا وأن تُهدَم جميع الكُنُس التي بنيت دون إذن. وأصدر المتوكل الأمر بمباشرة الهدم لكن ابن الأمير حذَّر علنًا من أن العراقي سيرشي الموظفين ولن ينفذ هذا الهدم. وهذا ما حدث فعلًا، إذ ما كاد ابن الأمير يخرج حتى ألغى الإمام أمر الهدم، ولم تُفرض عقوبات على الجالية اليهودية ولعل العراقي أُطلِق من السجن في اليوم نفسه[2]. وكان تساهل الإمام بتشجيع من بعض العلماء الهادويين الكبار في ذلك الوقت، بمن فيهم يوسف بن المتوكل إسماعيل (توفي سنة 1140هـ/ 1727-1728م) وعبدالله بن علي الوزير (توفي سنة 1144هـ/ 1732م). فقد كتب الوزير مؤلفًا أورد فيه أدلة وجادل مؤيدًا السماح لليهود بالبقاء[3].

(1) نشر العرف، ج 3، ص 36.
(2) يقول ابن الأمير في إشارة إلى هذه الأحداث إن جهوده أدت في الواقع إلى هدم سبع «كنائس محدثة» كانت قد شيِّدت حديثًا لكن الطرد أخفق لأن الفقهاء شوشوا الإمام. انظر ابن الأمير، منحة الغفار، على هامش ضوء النهار للجلال، ج 4، ص 2574.
(3) نشر العرف، ج 3، ص 37.

ولم تتوقف جهود ابن الأمير لطرد اليهود وخراب كُنُسهم عند هذا الحد، بل أقنع الإمام المهدي عباسًا، ومعه عبد الله بن لطف الباري الكبسي وأحمد بن عبد الرحمن الشامي، بهدم بعض الكُنُس، وهُدِّمت بعض بيوت اليهود في صنعاء وسُجِن بعض زعمائهم[1]. يقول نيبور الذي زار بلاط المهدي سنة 1763م عن هذه الأحداث:

«وقع العراقي قبل سنتين من وصولنا في عمل شائن، ولم يسجن فحسب، بل فُرض عليه دفع غرامة قدرها خمسون ألف ريال. وقبل خمسة عشر يومًا من وصولنا إلى صنعا أطلق الإمام سراحه . . . ونتج عن العمل الشائن درجة من اضطهاد بقية اليهود. حين أمرت الحكومة بهدم أربعة عشر كنيسًا كانت لليهود في صنعاء. ويوجد في قريتهم بيوت من أجمل بيوت صنعاء، هُدِم منها ما زاد ارتفاعه عن أربع عشرة قامة، ومُنِع اليهود من أن يرفعوا مبانيهم عن هذا الارتفاع في المستقبل. وكسرت الأباريق الحجرية التي اعتاد سكان القرية أن يحتفظوا فيها بالخمر»[2].

تلقى الإمام المهدي تعليمه على أيدي علماء الحديث، مثل عبد الله الكبسي (توفي سنة 1173هـ/ 1759-1760م)، وكان يفضِّل تطبيق آرائهم بقدر ما يستطيع[3]. على سبيل المثال، بعث مرشدين إلى مدينة صنعاء وإلى الريف يعلِّمون الناس الصلاة وشؤون الدين، بعد أن حثَّه ابن الأمير على فعل ذلك، ودفع أجورهم من بيت المال[4]. يقول زبارة معلقًا على هذه الأحداث المتصلة باليهود والبينيان:

(1) نشر العرف، ج 2، ص 136.
(2) Niebuhr, **Travels**, vol. I, pp. 378-9.
(3) انظر نشر العرف، ج 2، ص 19 ـ 28، وج 3، ص 41.
(4) نشر العرف، ج 2، ص 19 ـ 28. انظر أيضًا محمد بن إسماعيل الأمير، جواب فيما يستحسن من توظيف الخارجين إلى البوادي لتعليم الصلاة، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 39.

«وخاض مع المهدي عباس في إخراج اليهود والبانيان من جزيرة العرب. وطرح سؤالًا فأجاب فيه البدر السيد محمد ابن إسماعيل الأمير والمولى أحمد بن عبد الرحمن الشامي وغيرهما. وحبّس المهدي جماعة من مشايخهم وأراد الإرسال لمن في البلاد منهم وتنفيذ وصية رسول الله ﷺ فيهم فلم يتم ذلك»[1].

ويستحق الملاحظة أن زَبَارة يلخص هنا العملية التي يستطيع بها العلماء التأثير على سياسة الحكومة. فقد طرح الكبسي سؤالًا يهدف للحصول على إجابة مكتوبة يعرض فيها العلماء الحجج والأدلة التي تؤيد الطرد. وفي هذه الأوضاع تستطيع بعض الإجابات أن تحاجج مؤيدة ما هو عكس ذلك. وعند ذلك يبدو أن العلماء المؤثرين على الإمام كتبوا الغالبية الساحقة من الردود، وجميعهم يؤيدون طرد اليهود والبينيان وإذلالهم. وأدى هذا إلى التوصل إلى استنتاجات مؤيدة، لكن الطرد لم ينفذ. ويجادل يوسف سدان قائلًا: إن لتفكير الأئمة بالطرد ارتباط بحقيقة أن اليهود، بعد الموجات المتعلقة بـ «المسيح المخلص» والنفي إلى موزع، أصبحوا بلا قيمة كمصدر للدخل الضريبي. ويزعم أن هذا يعود إلى أن كثيرًا من اليهود تركوا أراضيهم واتجهوا للعمل الحرفي (وهكذا دفعوا ضرائب أقل)، وإلى أن النفي إلى موزع يقدم سابقة لِمَن دون وجود نشيط لليهود[2]. وعلى العكس يحاجج يوسف توبي قائلًا: إن امتناع الإمام المهدي في النهاية عن تنفيذ الطرد يعود دون شك إلى اعتبارات اقتصادية عملية[3]. وتعد تقديرات توبي أكثر عقلانية، وبخاصة لأنه يبدو أن الإمام فكر بالطرد باعتباره إشارة

(1) نشر العرف، ج 2، ص 136.

(2) يوسف سدان، بين ها جزيروت عل يهادوت تيمن بسوف ها مثا ها 17 لي جزيرة ها مقمصين، با مثوت ها 18 في ها 19؛ في Ezra Fleischer et al. (eds.), Masat Moshe (Jerusalem: The Bialik Institute, 1998), pp. 212-215.

(3) توبي، **ha-Nisyonot**, pp. 468, 470.

رمزية إلى زيادة سيطرة مجموعة من علماء الحديث في صنعاء. هذا بالإضافة إلى ضغوط مارسها علماء زيديون هادويون وسادة تمسكوا بآراء مناقضة حول المسألة، وصعوبات عملية حالت دون ذلك (كما بدا في محاولة الطرد السابقة)، ورشاوى قد يكون اليهود دفعوها للحيلولة دون التنفيذ العملي لطردهم. والواقع أن رشاوى دفعها اليهود بعد ثلاثين سنة من المشكلة التي أثارها الكبسي أثرت على خليفة المهدي، الإمام المنصور علي، ليسمح بإعادة فتح الكُنُس وإعادة بناء بعضها[1]وقد جعلت مصاعب الحكم تنفيذ رأي علماء الحديث صعبًا على الحاكم، على الرغم من الادعاءات النظرية والفقهية. وواصلت القضية إثارة مناقشات بين العلماء بعد الحوادث المذكورة هنا بكثير. وعلى الرغم من إخفاق علماء الحديث المتواصل في تحقيق ذلك من خلال الإمام، واصلوا اختلاق طرق أخرى لتنفيذ ما رأوا أنه وصية نبوية واضحة[2].

(1) تـوبـي، ص 468. انـظـر: Amran Qorah, Saarat Teyman, Shimon Greydi (ed.) (Jerusalem: Kook, 1954), p. 22.

(2) على سبيل المثال، كتب إبراهيم بن عبد القادر الكوكباني (توفي سنة 1223هـ/ 1808م) «التنبيه على ما وجب من إخراج اليهود من جزيرة العرب» سنة 1219هـ/ 1804م يؤيد الطرد. انظر الزبيدي، **مخطوطتان من اليمن**، ص 193 ـ 196. في حين كتب عبد الله بن عيسى الكوكباني (توفي سنة 1224هـ/ 1809م)، وهو هادوي متشدد وناقد لسياسات الشوكاني وآرائه الموجهة ضد اليهود، «**السلوى والمن في عدم إخراج اليهود من اليمن**»، مجادلًا ضد طردهم. انظر: **نيل الوطر**، ج 2، ص 94 .**البدر**، ج 1، ص 391 ـ 392.

البينيان

كانت الجالية الهندوسية التجارية، أو البينيان، أيضًا هدفًا لعلماء الحديث، وبخاصة ابن الأمير الذي كان يرى أن بقاءهم في اليمن انتهاك صارخ للشريعة أكثر من وجود اليهود. وكتب الجلال في وقت مبكر، في القرن السابع عشر، مؤلفًا يؤيد طردهم من اليمن[1]. واندلع شغب ضدهم في صنعاء في رمضان سنة 1066هـ حزيران ـ تموز/يونيه ـ يوليه 1656م، أساسًا بسبب صعودهم التجاري في السوق. إلا أن الإمام المتوكل إسماعيل دافع عنهم، مجادلًا بأنهم ما داموا يدفعون الجزية فإنهم محميون ولا يمكن مضايقتهم[2]. ولعل المتوكل بمقارنته بين البينيان وأهل الكتاب يعكس تسامح الفقه الهادوي نسبيًّا مع وجود غير المسلمين في اليمن. وعلى العكس، يشدد ابن الأمير على التطبيق الحرفي للشريعة، وعلى أنه يجب طردهم[3]. قال زبارة:

«وأرشد المهدي العباس إلى إزالة أصنام كانت ببندر المخا لطائفة البانيان وألّف البدر رسالة في ذلك نفيسة. فبادر المهدي إلى الأمر بإزالتها وهدم بيوتها وقبض جميع أموالها. وقد كان

---

(1) حقق هذه الرسالة (رسالة في عدم تقرير البانيان «الهنود» وأهل الذمة في اليمن) حسين بن عبد الله العمري ونشرت حديثًا. ويجادل الجلال فيها مؤيدًا طرد غير المسلمين ـ بمن فيهم أهل الكتاب والبينيان ـ من شبه الجزيرة العربية. انظر العمري والجرافي، «العلامة والمجتهد»، ص 469 ـ 476.

(2) طبق الحلوى، ص 143. Serjeant, The Hindu, Baniyan, **Merchants and Traders**, pp. 432-3.

(3) الأمير، ديوان الأمير الصنعاني، ص 135 ـ 138.

لها مال واسع يقدر بنحو خمسين ألف ريال. فأخذ وأوصل أحد الأصنام إلى حضرة الإمام والبدر لديه. فأمر البدر بكسره وكان في صورة أنثى فديس بالنعال»[1].

لكن البينيان لم يطردوا بل واصلوا التجارة في اليمن، مع أنه بدا أن المهدي فرض عليهم قرارات تتعلق بالسلوك، وألزمهم بأن يلبسوا عمائم ذات لون أحمر[2]. ويروي نيبور أنه رأى البينيان خلال أسفاره في اليمن، يملكون حتى نظام حوالات مالية، وقدّر عددهم في صنعاء سنة 1763م بمائة وخمس وعشرين نسمة[3].

وبتولي الشوكاني منصب قاضي القضاة، زاد التمييز ضد اليهود، والأرجح ضد البينيان أيضًا، زيادة كبيرة. فقد قام بتبادل نشط للرسائل مع العلماء، مجادلًا من أجل تطبيق الأمر الذي يُلزِم اليهود بجمع المخلفات البشرية والحيوانية من بيوت صنعاء والأماكن العامة. وبدأت إثارة هذا السلوك المُذِل في أوائل تسعينيات القرن الثامن عشر، حين كتب الشوكاني أولًا حول هذه المسألة، وتواصل حتى القرن العشرين[4]. ويؤكد الشوكاني في رسالته حول الموضوع أن هذه المعاملة للذميين تتفق مع النصوص الشرعية التي تدعو إلى إذلالهم وإهانتهم، ويورد حججًا فقهية عديدة ونصوصًا من المصادر تثبت ما يقول[5]. ومما قال في الموضوع:

---

(1) نشر العرف، ج 3، ص 41. وقد يكون الصنم «الكشمي»، إلهة الثروة، التي يعبدها عادة طوائف الحرفيين في الهند.

(2) نشر العرف، ج 2، ص 196.

(3) Niebuhr, **Travels**, vol. I, pp. 329-30, 379.

(4) انظر: Shalom Gamiel, **ha-Yehudim we-ha-Melekh be-Teyman**, 2 vols. (Jerusalem: The Shalom Research Center, 1986-7), vol. II, pp. 152-4.

(5) انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 94. Joseph Sadan, «**The Latrines Decree in the Yemen versus the Dhimma principles**» in Jan Platvoet and Karel van der Toorn (eds.), **Pluralism and Identity**: studies in ritual behaviour (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 167-85. وتوجد هذه الرسائل على ميكروفيلم في القاهرة في مكتبة الهيئة المصرية، برقم 2216. وقد حققت أولى هذه الرسائل للشوكاني وسأنشرها مع دراسة تشرح الظروف المحيطة بهذا النقاش.

«فربك جلّ وعزّ قد أخبر في كتابه أن الذّلة مضروبة على اليهود دائمة لهم بدوامهم، شاملة لجميع الأشخاص في جميع الأزمان على جميع الأحوال. وليس المراد بذلك الأمر الخلقي الجِبِلّي بل المراد التسليط عليهم. . . وليس المراد بالذلّة المضروبة الذلّة الحاصلة بسبب خاص أو ببعض معين، لأن ذلك الحكم لم يدل عليه دليل، بل المراد الذلّة الناشئة عن أي سبب كان من الأسباب التي لم يمنع الشارع منها. فإجبارهم على الالتقاط محصِّل للذلّة المضروبة، وكل محصل للذلّة المضروبة جائز. فإجبارهم على الالتقاط جائز»[1].

كما رأى الشوكاني التشدد في تنفيذ الأمر الذي يلزم أيتام اليهود باعتناق الإسلام، وكتب رسالة حول هذا الموضوع بعنوان «رسالة في حكم صبيان الذميين إذا مات أبواهم». ومن المرجح أن تلك الأحكام العقابية كانت نتيجة الإحباط الدائم لدى علماء الحديث لعدم قدرتهم على طرد اليهود من اليمن. وكان هدفهم النهائي أن يقنعوا اليهود إما أن يعتنقوا الإسلام أو أن يهجروا البلاد برغبتهم. لكن أغلب اليهود رفضوا أن يحددوا موقفًا، وظلت قرارات الإذلال مطبقة حتى خروجهم الجماعي إلى إسرائيل في أواخر الأربعينيات.

(1) محمد الشوكاني، حل الإشكال في إجبار اليهود على التقاط الأزبال (القاهرة: دار الكتب، ميكروفيلم رقم 2216)، ورقة 45 ب.

رأي الشوكاني في المناطق الواقعة على الهامش

كما أشرنا في الفصل الثاني، نجح الشوكاني في إقناع المنصور علي بإصدار أمر يهدف إلى إصلاح السياسات الضريبية للإمامة. وكان هذا جزءًا من محاولة أكبر للتصدي للوهابيين الذي هددوا الإمامة. إلا أن جهوده أخفقت لإحداث إصلاح ضريبي، فكتب رسالة تشرح علل المجتمع اليمني وقدم للإمام نصيحة أخرى حول الطريقة التي يستطيع بها معالجة هذه العلل. حملت هذه الرسالة عنوان «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل»، يصنِّف الشوكاني فيها اليمنيين ويقسِّمهم بحسب المكان إلى ثلاث مجموعات مميَّزة:

«القسم الأول رعايا يأتمرون بأمر الدولة وينتهون بنهيها. . .غالبهم لا يحسن الصلاة ولا يصلي، وطائفة منهم لا تحسن الصلاة وإنما تصلي صلاة غير صحيحة. . . فالتارك الصلاة من الرعايا كافر. . . فنبين لك حال القسم الثاني وهو حكم أهل البلاد الخارجة عن أوامر الدولة ونواهيها كبلاد القبلة والمشرق. . . بل الأمر فيهم أشد. . . فإنهم جميعًا لا يحسنون الصلاة ولا القراءة، ومن كان يقرأ فيهم فقراءته غير صحيحة. ولسانه غير صالح. . . وإنهم يحكمون ويتحاكمون إلى من يعرف الأحكام الطاغوتية في جميع الأمور. . . ولا شك ولا ريب أن هذا كفر بالله سبحانه وتعالى وبشريعته.

أما القسم الثالث فهم ساكنو المدن . . . لكن غالبهم وجمهورهم عامة جهّال، يهملون كثيرًا مما أوجبه الله عليهم من الفرائض جهلًا وتساهلًا. . . ومع ذلك فهم أسرع الناس

إلى خير وأسرعهم قبولًا للتعليم إذا وجدوا من يوجههم بعزيمة وباستمرار»[1].

ويتضح هنا ازدراء الشوكاني الأرستقراطي لأولئك الذين يقعون خارج المركز (خارج محيط المدينة) واعتقاده أن من خضعوا لسلطة الدولة وحدهم يستطيعون أن يكونوا مسلمين صحيحي الإسلام. ويوجه نقده أساسًا إلى مسؤولي الدولة (العمال)، وكتاب المحاكم، وقضاة الشرع، ويرى أنهم جميعًا فاسدون وجهلة. ويصف أنموذج القاضي الريفي غير الصالح كما يلي:

«رجل جاهل للشرع ... لا يعرف حقًا ولا باطلًا ... ولكنه اشتاق إلى أن يُدعَى قاضيًا ويشتهر اسمه في الناس ... فعمد إلى الثياب الحميدة فلبسها وجعل على رأسه عمامة كالبرج وأطال ذيل كمه حتى صار كالخرج ولزم السكينة والوقار، واستكثر من قول «نعم» و «يعني». وجعل له سبحة طويلة يديرها في يده، ثم جمع له من الحطام قدرًا واسعًا»[2].

يريد الشوكاني في هذه الرسالة توكيد أن على الإمام، متى استطاع، أن يبعد القضاة غير المؤهلين مثل تأهيل الشوكاني وتلاميذه وغير المتعلمين مثل تعليمهم. ولا يمكن تطبيق الشريعة إلا من خلال تمكين علماء مثله، وتوليهم المناصب، وهكذا تُحل المشاكل التي تواجه البلاد.

(1) محمد بن علي الشوكاني، «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل»، في الرسائل السلفية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1930)، ص 29، 33، 37. العمري، **الإمام الشوكاني**، ص 128 ـ 138. Dresch, **Tribes**, p. 214.

(2) الشوكاني، **الدواء العاجل**، ص 31.

الوهابيون وزيارة القبور

لم يكن تهديم السلفيين لقبور أولياء الصوفية في عدن في أيلول/ سبتمبر 1994 المرة الأولى التي تصبح فيها القبور وزيارتها موضوع نزاع في اليمن. فقد تفجّرت القضية في بداية القرن التاسع عشر كما تفجرت اليوم. وكان الوهابيون ينشطون لنشر رسالتهم في شبه الجزيرة العربية، يهدمون القبور كلما ذهبوا في اندفاعهم لوضع نهاية للاحتفالات المرتبطة بالاعتقاد في الأولياء. وحين وجدت الإمامة نفسها مهددة من حيث العقيدة بالوهابيين، قدمت إجابات خاصة بها لقضايا الخلاف وردّت بقوة على الهجمات الوهابية. ومن المرجح أن النص الذي نتناوله هنا بيانٌ رئيس لموقف الإمامة من زيارة القبور والطقوس المرتبطة بالاعتقاد في الأولياء. ويستخدم الشوكاني في هذا المؤلف حججًا شبيهة بحجج الوهابيين، فيدين الإيمان بالأولياء ولكنه يقبل بزيارة القبور ما لم يحدث هناك تقليد. وبذلك يرد الشوكاني على الوهابيين مستخدمًا خطابهم الديني ولكن ليصل إلى رؤى متساهلة: وهكذا يجب أن لا تهدم القبور، ويمكن زيارتها مع بعض القيود.

وكانت الحركة الوهابية قد بدأت سنة 1744م باتفاق بين رجل الدين محمد بن عبد الوهاب (توفي سنة 1206هـ/ 1792م) وأمير الدرعية محمد ابن سعود (توفي سنة 1179هـ/ 1766م). وأصبح الوهابيون في مطلع القرن التاسع عشر قوة عسكرية كبيرة نشرت رسالة سلفية قوية يحسب لها الحساب. واستندت رسالة الوهابية إلى المذهب الحنبلي كما فسره تقي الدين أحمد بن تيمية (توفي سنة 728هـ/ 1328م) وابن قيم الجوزية (توفي سنة 751هـ/ 1350م)، بإعلاء أصل التوحيد والهجوم على جميع من شعرت

أنهم ينتقصون منه. وحددت شرطين للتوحيد، الأول «توحيد الربوبية» والثاني «توحيد الألوهية»[1]. وجعل الوهابيون من يعتقدون القداسة للأولياء ويزورون القبور خصومهم الرئيسين واتهموهم بالكفر، وعدوا الكثير من عاداتهم من البدع التي أدت إلى ضعف المسلمين لأنهم أشركوا الأشخاص مع الله، وهذا في ذاته يناقض التوحيد. وسعت الوهابية لتطهير الأمة الإسلامية من هذه البدع ومن عادات الشرك، وادّعوا أنها غريبة عن سنة النبي والسلف الصالح.

وباتباع الوهابية لمذهب أحمد بن حنبل (توفي سنة 241هـ/ 855م) وجدت نفسها متفقة مع مذهب علماء الحديث الذي وُجِد في اليمن، وبخاصة في التشديد على الفهم الحرفي للقرآن والحديث. ويعد تأثير ابن تيمية وابن القيِّم على الوهابيين وعلى الشوكاني كبيرًا. كما أن ازدراء الصوفية الشعبية، كما تتجسد في تقديس الأولياء، موضوع اتفاق آخر بين الاتجاهين. وعلى الرغم من التماثل بينهما في هذه الجوانب، تفجر جدل عقائدي بين الوهابيين وعلماء الحديث اليمنيين الذين اتهموا الوهابيين بالغلو وشبَّهوهم بالخوارج[2]. وقد كان علماء صنعاء على علم بالدعوة الوهابية منذ وقت مبكر، لأن ابن الأمير نظم قصيدة تمتدحهم أرسلها في سنة 1755م[3]. إلا أنه تراجع عما قال في القصيدة بعد عام من نظمها وإرسالها حين تلقى أخبارًا عن تكفير الوهابيين المنتظم لإخوتهم المسلمين، بمن فيهم

(1) Henri Laoust, **Essai sur les Doctrines Sociales et Pratiques de Taki-D-Din Ahmad b. Taimiya** (Cairo: Imprimerie de L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939), p. 531. للاطلاع على دراسة ممتازة عن تاريخ الحركة الوهابية في مرحلتها المبكرة، انظر Esther Peskes, **Muhammad b. Abdalwahhab im Widerstreit** (Beirut: Orient-Institut, 1993).

(2) انظر الشوكاني، **ديوان الشوكاني**، ص 160 ـ 164.

(3) Cf. Michael Cook, «On the Origins of Wahhabism» **Journal of the Royal Asiatic Society** 2.2 (1992), 200-1; حمد الجاسر، «الصلات بين صنعاء والدرعية» **العرب** 22 (1987)، ص 433 ـ 435. محمد صديق حسن خان، **أبجد العلوم**، (دمشق: دار الكتب العلمية، 1978م)، ج3، ص 196 وما يليها.

الزيديين، والقسوة التي مارسها الوهابيون خلال غزوات توسعهم[1]. كما أن الشوكاني امتدح الوهابيين في البداية. ويبدو أنه تأثر بأعمال محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الحركة. وعند وفاته سنة 1206هـ/ 1792م رثاه الشوكاني بقصيدة، امتدح دعوته للعودة إلى الكتاب والسنة[2]. لكن الشوكاني غيَّر رأيه في الوهابية، كما فعل ابن الأمير من قبله، وبخاصة بعد غزو الوهابيين لليمن. فقد انتقد الشوكاني الوهابيين بوضوح في إحدى قصائده لغلوهم:

ألمّا تعلّموا أنّا وأنتم   على صوب الصوّاب لنا قعود...
نرد إلى الكتاب إذا اختلفنا   مقالتنا وليس لنا جحود
كذاك إلى مقال الطهر طه   نرد وفي الكتاب لذا شهود...
فكيف يقال قد كفرت أناس   يرى لقبورهم حجر وعود
فإن قالوا أتى أمر صحيح   بتسوية القبور فلا جحود
ولكن ذاك ذنب ليس كفرًا   ولا فسقًا فهل في ذا ردود
وإلا كان من يعصي بذنب   كفورًا إنّ ذا قول شرود
وقد ذهب الخوارج نحو هذا   وما مثل الخوارج من يقود
وقد خرقوا بذا الإجماع حقًّا   وكل العالمين به شهود
فإن قلتم قد اعتقدوا قبورًا   فليس لذا بأرضينا وجود
ومن يأتي إلى عبد حقير   فيزعم أنّه الرّبّ الودود
فهذا الكفر ليس به خفاء   ولا ردٌّ لذاك ولا جحود
ولست بمنكر هدمًا لقبر   إذا لعبت بجانبه القرود
وقالوا إنّ ربّ القبر يقضي   لنا حاجًا فنأتيه الوفود...

(1) انظر محمد بن إسماعيل الأمير، **رسالة حول مذهب ابن عبد الوهاب**، مخطوط، صنعاء، المكتبة الشرقية، مجموع رقم 1. المصدر نفسه، **إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب**، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 107، الأوراق 131 ـ 142.

(2) للحصول على النص الكامل للقصيدة، انظر الشوكاني، **ديوان الشوكاني**، ص 160 ـ 161، هامش رقم 1.

أفيدونا وإلّا فاستفيدوا — وعودوا نحونا فيمن يعود
ولي في ذا كتاب قمت فيه — مقامًا ليس ينكره الحسود...
كتاب الله قدوتنا وما في — كلام المصطفى وهما العمود
وهدي الصّحب أفضل كل هدي — وأشرفه وإن جحد الجحود
فهل لكم إلى هذا رجوع — فإن عدتم فنحن كذا نعود[1]

(1) الشوكاني، ديوان الشوكاني، ص 161 ـ 164. انظر أيضًا نيل الوطر، ج 2، ص 300 ـ 301. وللاطلاع على وجهة نظر تسعى للتوفيق بين خلافات الشوكاني والحركة الوهابية، انظر حمد الجاسر، «الإمام محمد بن علي الشوكاني وموقفه من الدعوة السلفية الإصلاحية»، الدرعية، 8 و10 (200)، 9 ـ 16 و 13 ـ 19.

رسالة الشوكاني

ألّف الشوكاني رسالة تناول فيها زيارة القبور وتوحيد الله بعنوان «كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد»[1] رد فيها على سؤال تقدّم به إليه في 7 رجب سنة 1216هـ/ 14 تشرين الثاني/نوفمبر 1801م زميل له قاض وطالب، هو القاضي محمد بن أحمد مشحم (توفي سنة 1223هـ/ 1808م)[2]، الذي ولّاه الإمام القضاء الشرعي في الحديدة، الميناء الواقع على ساحل البحر الأحمر. وتتخذ الرسالة شكل فتوى مطولة أريد بها إعطاء موقف الإمامة النهائي في مسألة زيارة القبور وما يتصل بها من ممارسات. ويؤكد تاريخ الرسالة وكذلك الطبيعة الخلافية للمسائل التي تناولتها، أن النشاط الوهابي في تهامة كان السياق الذي كتُبت الرسالة للتعامل معه. ويدل كون القاضي مشحم حال عمله في الحديدة من سأل قاضي قضاة الإمامة عن الشفاعة وزيارة القبور، على أن هذه مسائل ينبغي له، ولدولة الإمامة، أن تتناولها في ذلك الظرف. فقد كان مشحم قاضي دولة الإمامة في مدينة شافعية مهمة تكثر فيها عادة زيارة قبور الأتقياء والأولياء. وشهدت تلك الفترة تهديدًا بانتشار خطر الوهابية التي تقاوم بعنف مثل هذه العادات وتسعى للتوسع في عسير وتهامة على حساب دولة الإمامة. وبذلك يمكن النظر إلى هذه الرسالة ـ الفتوى باعتبارها تعكس الجدل بين القاسميين والوهابيين وتنافسًا للاستحواذ على المناطق خلال تلك الفترة.

(1) محمد الشوكاني، «كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد» في الرسائل السلفية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1930م)، سترد فيما بعد بعنوان «الدر النضيد».
(2) للاطلاع على ترجمة مشحم، انظر البدر، ج 2، ص 116 .نيل الوطر، ج 2، ص 235.

ويغلب على الرسالة، كما يتبين من العنوان، موضوع التوحيد وإنكار جميع الأفعال والاعتقادات التي تنتقص منه. وتتسم الاعتقادات والممارسات المشروحة بتفصيل في نص الرسالة بوقوعها في «الشرك» ومخالفة التوحيد. وينكر الشوكاني على من يسميهم «القبوريين»، أي من يعتقدون «في أهل القبور»، ومن يقدسون أولياء أمواتًا بزيارة قبورهم ويقومون عندها بتصرفات من البدع. وبإنكار الشوكاني للـ«قبوريين»، مثل إنكار الوهابيين، يكرر توكيد الطبيعة الثنائية لهذا الإنكار: إذ يرفض كلًا من «الاعتقادات»، و«الأفعال».

كان السؤال الذي وجهه القاضي مشحم إلى الشوكاني ما يلي:

«وحاصل السؤال هو عن التوسل بالأموات المشهورين بالفضل وكذلك الأحياء والاستغاثة بهم ومناجاتهم عند الحاجة، من نحو: على الله وعليك يا فلان، وأنا بالله وبك، وما يشابه ذلك. وتعظيم قبورهم واعتقاد أن لهم قدرة على قضاء حوايج المحتاجين، وإنجاح طلبات السائلين، وما حكم من فعل شيئًا من ذلك؟ وهل يجوز قصد قبور الصالحين لتأدية الزيارة ودعاء الله عندها من غير استغاثة بهم بل بالتوسل بهم فقط؟»[1].

يبدأ الشوكاني بتعريف مفردات «استغاثة»، و«استعانة»، و«تشفّع»، و«توسُّل». ويقرر أن هذه استعمالات جائزة في العلاقة بالأحياء فيما يكون البشر قادرين على فعله. لكن الأموات لا يُسألون المساعدة أو الشفاعة. ولا يستطيع المرء سوى التوسل إلى الله من خلال ذكر الأفعال الحسنة التي فعلها الميت. ويؤكد الشوكاني في القسم التالي من الرسالة أن من بين الأمة من يعتقدون أن للأموات قوى لا يملكها إلا الله وحده:

«الرزية كل الرزية، والبلية كل البلية ... ما صار يعتقده كثير

(1) الدر النضيد، ص 2.

من العوام وبعض الخواص في أهل القبور وفي المعروفين بالصلاح من الأحياء من أنهم يقدرون على ما لا يقدر عليه إلا الله جل جلاله، ويفعلون ما لا يفعله إلا الله عزّ وجلّ، حتى نطقت ألسنتهم بما انطوت عليه قلوبهم، فصاروا يدعونهم تارة مع الله وتارة استقلالًا، ويصرخون بأسمائهم، ويعظمونهم تعظيم من يملك الضر والنفع، ويخضعون لهم خضوعًا زائدًا على خضوعهم عند وقوفهم بين يدي ربهم في الصلاة والدعاء. وإذا لم يكن هذا شركًا فلا ندري ما هو الشرك، وإذا لم يكن كفرًا فليس في الدنيا كفر»[1].

ويواصل الشوكاني قائلًا:

«... وهؤلاء القبوريون قد جعلوا بعض خلق الله شريكًا له ومثلًا ونِدًّا فاستغاثوا به فيما لا يستغاث فيه إلا بالله، وطلبوا منه ما لا يطلب إلا من الله مع القصد والإرادة»[2].

وهكذا يرى الشوكاني أن اعتقادات من يسميهم «القبوريين» ناتجة عن التقليد. ويصف كيف تتأسس عادة زيارة القبور بسبب «الشيطان وبعض المشعوذين» الذين يستدرجون العامة لاعتقاد أن الأموات يستطيعون الاستجابة لحاجاتهم. وبمرور القرون يغلب قبول هذه العادات دون تساؤل، بحيث لا يعود كثيرون من الأمة قادرين على معرفة الحجج الصحيحة المستندة إلى الكتاب والسنة، وهي الحجج التي تنقلها هذه الرسالة[3]. وهكذا، كما يقول الشوكاني، مر شِرك القبوريين دون أن يتنبه له أحد.

ويروي الشوكاني قصة معاصرة له حول جماعة من شمال صنعاء،

(1) الدر النضيد، ص 7 ـ 8.
(2) المصدر نفسه، ص 16.
(3) المصدر نفسه، ص 27 ـ 28.

«أهل جهة القبلة» (لعلها صعدة)، حين يصلون إلى القبة المنصوبة على قبر الإمام أحمد بن الحسين (توفي سنة 665هـ/ 1267م)[1] في محل ذيبين، ويرونه مضاءً بالشموع ومعطرًا بالبخور ومغطى بأغطية ثمينة، يتوجهون إلى الإمام الميت بالتحية قائلين: «مساء الخير يا أرحم الراحمين»[2]. وتأتي شناعة هذه التحية من أن صفة «أرحم الراحمين» لا تطلق إلا على الله وحده. توضح هذه القصة الازدراء الأرستقراطي الذي يكنه الشوكاني لعدم تقوى من يقعون خارج حدود المدن في دولة الإمامة. ويسرد بالطريقة نفسها رواية أخرى معاصرة له تنتقد النذور التي يقدمها سكان الريف للأموات:

> «وقد سمعنا عن جماعة من أهل البادية المتصلة بصنعاء أن كثيرًا منهم إذا حدث له ولد جعل قسطًا من ماله لبعض الأموات المعتقَدين ويقول إنه قد اشترى ولده من ذلك الميت الفلاني بكذا، فإذا عاش حتى يبلغ سن الاستقلال دفع ذلك الجُعل لمن يعتكف على قبر ذلك الميت من المحتالين لكسب الأموال»[3].

كما ينتقد الشوكاني الاعتقادات المحيطة برجال الصوفية، مثل ابن علوان (توفي سنة665هـ/ 1267م، وهو ولي مشهور مقبور في يَفرُس بالقرب من مدينة تعز)، وابن عجيل (توفي سنة 690هـ/ 1290م، وهو ولي مقبور في بيت الفقيه)، وأحمد بن عمر الزيلعي (توفي سنة 704هـ/ 1305م، وهو ولي من اللحية). ويتساءل مُجادِلًا:

---

(1) يمكن الحصول على مزيد من المعلومات عن هذا الإمام في: محمد بن أحمد الحجري، **مجموع بلدان اليمن وقبائلها** (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1984م)، ج 1، ص 353. انظر أيضًا: Nahida Coussonet and Solange Ory, **Inscriptions de la Mosquée Dhi Bin au Témen** (Sanaa: Centre Français dEtude Yéménites, 1996).

(2) الدر النضيد، ص 12.

(3) المصدر نفسه، ص 36.

> «ما نسمعه (من البدع) في الأقطار اليمنية من قولهم: يا بن العجيل! يا زيلعي! يا بن علوان!»[1].

إلا أن الشوكاني يسارع إلى القول:

> «ففي كل قرية ميت يعتقده أهلها وينادونه، وفي كل مدينة جماعة منهم، حتى إنهم في حرم الله ينادون يا بن عباس»[2]!.

أما حكم «القبوريين» في نظر الشوكاني فإنه يقرِّر بوضوح أنهم في فئة «الوثنيين». فهم مخالفون للشريعة لا يحق لهم العيش ولا التملك ما لم يقبلوا «الحجة الشرعية» التي تقدمها رسالته التي نتناولها هنا. وإلا فمصيرهم السيف[3]. لكنه لكي يتوصل إلى هذا الحكم يخوض في جدل طويل يحاول فيه أن يوضح أن القبوريين أخفقوا في إدراك الغرض الأساسي الذي لأجله أرسل الله الرسل وأنزل الكتب المقدسة، «الإخلاص توحيد الله وإفراده بالعبادة»[4].

وعلى الرغم من رفض الشوكاني لزيارة القبور ولجميع العادات المرتبطة بتقديس الأولياء، يختتم الرسالة بنصيحة تجيز زيارة القبور ما لم تقدِّم قُدوة سيئة لجمهور الجهلاء. والفكرة الأساسية هنا أن العالم يعرف أنه حين يزور قبرًا لا يطلب من الميت أن ينفعه، وإنما يزوره ليدعو الله للميت أو ليتوسل إلى الله بأعمال الميت الحسنة. أما الجاهل

---

(1) الدر النضيد، ص 20. ويمكن الحصول على ترجمات أحمد بن علوان وأحمد بن عجيل وأحمد الزيلعي في: أحمد بن أحمد الشرجي، **طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص** (صنعاء: الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1986م)، ص 69 ـ 71، 57 ـ 64، 74 ـ 77 على التوالي. وللاطلاع على دراسة عن الصوفية في اليمن، انظر: Alexander Knysh, **Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition** (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 225-69. وعبد الله الحبشي، **الصوفية والفقهاء في اليمن** (صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، 1976).

(2) الدر النضيد، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

فقد لا يدرك حقيقة ما يحدث ولا يرى سوى الشكل، ومن ثم قد يظن أن بالإمكان التوسل إلى الميت وليس إلى الله. ويلخص الشوكاني حكمه، في فقرة يختتم بها الرسالة، حول الأنواع الثلاثة من الزوار الذين يتوسلون إلى الله عند القبور فيقول:

«من يقصد القبر ليدعو عنده هو أحد ثلاثة، إن مشى لقصد الزيارة فقط وعرض له الدعاء، ولم يحصل بدعائه تغرير على الغير فذلك جائز. وإن مشى لقصد الدعاء فقط أو له مع الزيارة وكان له من الاعتقاد ما قدمنا فهو على خطر الوقوع في الشرك فضلًا عن كونه عاصيًا. وإذا لم يكن له اعتقاد في الميت على الصفة التي ذكرنا فهو عاص آثم وهذا أقل أحواله...»[1].

ومع أن الشوكاني يعدُّ اعتقادات «القبوريين» وأفعالهم محرمة لأنهم يقودون إلى الشرك، فإن الحض على التقليد أو القيام به يستحق العقاب. ويلطّف الشوكاني فحوى النص، الذي يدين جميع الاعتقادات والأفعال المرتبطة بتقديس الأولياء، فيجوّز زيارة القبور والتوسل هناك بشرط أن لا يحضّ ذلك على حدوث التقليد.

(1) الدر النضيد، ص 47.

تحريم الاعتقاد في الأولياء: بين التوحيد والشرك

يعدُّ تحريم الاعتقاد في الأولياء ملمحًا ثابتًا أخذ به الشوكاني في هذه الرسالة من ملامح الجدل الوهابي. يقول في هذا الحجاج إن «القبوريين» يفعلون كل ما يحرِّم من الاعتقاد في الأولياء، لأن اعتقاداتهم وأفعالهم فيما يتصل بالولي الميت أو قبره تنتقص من وحدانية الله، وبذلك يصبح القبوريون مشركين. ويتضمن رفض الوهابيين لتقديس الأولياء هجومًا على من يجعلون النبي أو أي حي موضوعًا للتقديس[1]، وكلاهما قضية يهتم بها الشوكاني، لكنها تقوم بدور مساعد للمسألة الأساس، وهي إدانة من يزورون قبور الأولياء أو قبور من اشتهروا بالاستقامة. ويستحق الملاحظة أن يتبنى الشوكاني هذا الخطاب الوهابي البحت مع أنه عالم كبير من علماء دولة الإمامة. وتوضح الأشكال المماثلة من الحجاج الذي يستخدم في رسالته، والمصادر التي يستلهمها، إلى أي حد يستخدم مصادر من خارج التراث الزيدي ـ وهو هنا المؤلفات الحنبلية التي خلفها ابن تيمية. كما يستحق الملاحظة أيضًا أن الشوكاني باعتباره قاضي قضاة دولة الإمامة، يأخذ بكثير من المصادر العقائدية والفقهية الوهابية، وكذلك الحجج الوهابية، مع أنهم يدحضون عقائد الزيدية لعدم اتسامها بالصرامة الكافية واحتوائها على «خزعبلات»[2].

(1) انظر: Laoust, **Essai sur les Doctrines**, p. 529.

(2) Laoust, **Essai sur Les Docrtines**, p. 522 and annexe 14, pp. 91-9; idem, EI2, art. **Ibn Abd al-Wahhab**, vol. III: 678, حيث يذكر لاوست أن عبد الله بن محمد بن =

يأخذ ابن عبد الوهاب في رفضه لتقديس الأولياء بالآراء التي طرحها ابن تيمية[1]. كما أن تأثير ابن تيمية على الشوكاني في هذه المسألة أكبر من أن يستحق التجاهل ويمكن ملاحظته منذ الصفحات الأولى في هذه الرسالة التي يُعرِّف فيها مفردات «التوسل»، و«الاستغاثة»، و«الاستعانة» بالعودة إلى فتاوى ابن تيمية. ويكاد محتوى هذا القسم والنتائج التي توصل إليها فيه أن يكون متطابقا مع ما في مؤلفات ابن تيمية. فمثلًا، يوجد الرد على الشيخ عز الدين بن عبد السلام (توفي سنة 660هـ/ 1262م)، حول ما إذا كان التوسل بغير النبي جائز في مؤلف ابن تيمية الذي يثبت المسألة نفسها: إذ يقول إن التوسل بالعمل الصالح للولي أو العالم جائز شرط أن يكون هذا التوسل بالعمل الصالح للرجل وليس بالرجل نفسه[2]. ولكي يبرهن الشوكاني على هذا يستعين بالأحاديث نفسها التي عاد إليها ابن تيمية، مثل الحالة التي توسل فيها عمر بن الخطاب بالعباس للاستسقاء. كما أن تعريف «الاستغاثة» و«الاستعانة» وكذلك الشروط التي وضعها الشوكاني لقبولهما متماثلة في المؤلَّفين. ويستشهد الشوكاني أيضًا باقتباسات من فتاوى ابن تيمية حين يقتبس من أبي يزيد البسطامي (توفي سنة 261هـ/ 875م) وأبي

= عبد الوهاب رافق سعود بن عبد العزيز في غزوه للحجاز سنة 1803 ـ 1805م وكتب دحضًا مهمًّا لعقائد الشيعة الاثني عشرية وكذلك لعقائد الزيدية. ونشر هذا الدحض في **مجموع الرسائل والمسائل النجدية**، ج4 (القاهرة: مطبعة المنار، 1346هـ/ 1928م)، ج 4، ص 47 ـ 222. انظر أيضًا: تحقيق سليمان بن سحمان، **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية** (القاهرة: مطبعة المنار، 1342هـ/ 1923م)، ص. 44.

(1) Laoust, **Essai sur les Doctines**, p. 519.

(2) أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، ج27 (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ج 1، ص 102 ـ 107، 309، 347. وكذلك: المصدر نفسه، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق أحمد حمدي (جدة: مكتبة المدني، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 408 ـ 412. ويقتبس الشوكاني من هذا المؤلف الأخير بتوسع في رسالته لأن ابن تيمية يتناول فيها مسألة زيارة القبور والاعتقاد في الأولياء. انظر بخاصة ص 328 ـ 413.

عبد الله القرشي (توفي سنة 599هـ/ 1203م)، وكلاهما صوفيان مشهوران أدانا أفعال الاستغاثة[1].

ويتضح من الرسالة أن الشوكاني يأخذ بالمفهوم الوهابي للشرك. ويلاحظ هذا على نحو أوضح في القسم الذي يسرد فيه جميع أنواع الشرك ويقابلها مع اعتقادات «القبوريين» وأفعالهم. فحين يقول الشوكاني، على سبيل المثال، إن كفر القبوريين يقع في اعتقادهم أن الإنسان يستطيع أن يشترك مع الله في معرفة «عالم الغيب»، يشير في الواقع إلى ما سمّاه رجال الوهابية «شرك العلم»[2]. والشكل الآخر من أشكال الشرك الذي ينكره الشوكاني والوهابيون «شرك الرياء» للحصول على استحسان المسلمين، إذ يشرك طلب استحسان الناس مع التفكير بالله[3]. ومن المفاهيم الأخرى المشتركة بينهما للشرك «شرك التصرف»، أي الافتراض أن أحدًا غير الله يملك القدرة، مثل الشفاعة. و«شرك العبادة»، أي تقديس أي شيء مخلوق مثل قبر الولي من خلال الطواف بالمكان، وتقديم الأضاحي أو النقود أو النذور أو الدعاء عند القبر. و«شرك العادة»، أي العقائد السابقة على الإسلام والتي واصلت البقاء بعد الإسلام مثل الفأل أو التنجيم أو التمائم، أو الاستعانة بالحجارة في العبادة، وأخيرًا «شرك في الأدب»، أي القَسَم بغير الله، مثل النبي أو علي، أو أي ولي[4].

يحتل مفهوم التوحيد مكانًا مركزيًا في المذهب الوهابي. ويسمّي من ينتمون إلى هذا المذهب أنفسهم «الموحِّدين» ولا يسمون أنفسهم

(1) انظر: ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، ج 1، ص 106. **الدر النضيد**، ص 4. ويلاحظ أن الشوكاني، مثله في ذلك مثل ابن تيمية، يعود إلى صوفيين مشهورين لإنكار أفعال صوفية شعبية مثل الاستغاثة.

(2) انظر: EI1, art. (Shirk), vol II, p. 380. (Walther Bjorkman)

(3) **الدر النضيد**، ص 14 ومحمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م)، ص 80 ـ 81.

(4) لمناقشة هذه الأنواع المختلفة من الشرك كما فهمها الوهابيون، انظر ابن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، ص 32 ـ 46، 62 ـ 71.

«الوهابيين»، بل هذه تسمية أطلقها عليهم خصومهم وأصبح استخدامها شائعًا في الدراسات الغربية[1]. ويُستمد الفهم الوهابي للتوحيد من فكر ابن تيمية، ولهذا الفهم مظهران لا ينفصلان يتصلان بوحدانية الله: هما «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية». وبسبب توحيد الألوهية في العقيدة الوهابية رأت الحركة الوهابية أن واجبها لا يقتصر على استعادة مبدأ التوحيد فحسب، بل أن تتحمس لتحقيق وحدانية الله في مجال الممارسة العملية[2].

ولتحقيق «توحيد الربوبية»، يشترط الوهابيون أن يؤكد المرء قدرة الله في قضايا مثل الخلق والرزق والإحياء والإماتة وإنزال المطر وإنبات النبات وتدبير الأمور[3]. ويضيف ابن تيمية إلى هذه القائمة أن على المرء أن يؤكد أيضًا أن الله هو الرازق[4]. إلا أن الوهابيين يشددون على أن توحيد الربوبية وحده غير كاف لجعل المرء موحدًا (أي مسلمًا يؤمن بوحدانية الله المطلقة)، لأن على الإنسان أن يحقق توحيد الألوهية. ويعني الوهابيون بهذا أن العبادة في جميع أشكالها يجب أن تتجه إلى الله، مثل الدعاء والخوف والرجاء والتوكل والإنابة، والرغبة، والرهبة، والنذور، والاستعانة[5]. وإذا لم يحقق الإنسان أيًا من مظهري التوحيد، إما بإعطاء القدرة أو التوجّه بالعبادة إلى غير الله، عنى ذلك أنه يجعل لِله أندادًا، ومن ثم يقع في الشرك. وقد كانت هذه بالطبع التهمة التي وجهها الوهابيون للقبوريين.

ويأخذ الشوكاني بهذا المفهوم للتوحيد. ومع أنه لم يذكر مصطلحي

(1) EI1, art. «Wahhabiyya» (D. S. Margoliouth), vol. IV, p. 1086.
(2) Laoust, **Essai su les Doctrines**, pp. 531-2; cf. Rentz, **The Wahhabis**, pp. 270-2.
(3) مؤلف وهابي مجهول، «أنواع التوحيد الثلاثة»، في علي الرثاني (تقديم)، مجموعة التوحيد (دمشق: المكتب الإسلامي، 1381هـ/ 1962م)، ص 79.
(4) ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، ج 1، ص 92.
(5) **أنواع التوحيد الثلاثة**، ص 79. ولمعرفة تعريف ابن تيمية للشرط الضروري لتحقيق توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، انظر ابن تيمية، **مجموع فتاوى**، ج1، ص 91.

«توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية» في رسالته المذكورة آنفًا باستثناء حين يقتبس من ابن الأمير، من الواضح أنه يعني الشيء نفسه حين ينكر على القبوريين عدم «إخلاص التوحيد» لله وعدم «إفراده بالعبادة». ويصف الشوكاني عدم تحقيق هذين المظهرين للتوحيد بالمفردات نفسها التي يستعملها الوهابيون وابن تيمية. فعلى سبيل المثال، يقرر أنه لتوكيد «إخلاص التوحيد» لله ولتوجيه جميع العبادات إليه، يجب:

> «أن يكون الدعاء كله لله والنداء والاستغاثة والرجاء واستجلاب الخير واستدفاع الشر له ومنه لا لغيره ولا من غيره»[1].

كما يقول إنه على الرغم من أي اعتراف لفظي أو ظاهري يصدر عن القبوريين بأن الله خالق رازق، محيي ومميت، أي توحيد الربوبية، فإنهم يقعون في الشرك باعتقادهم أن لِله أندادًا يملكون النفع والضُر ويقربون الإنسان من الله ويشفعون له عند الله[2]. بإيجاز، لا يتحقق التوحيد في رأي الشوكاني ما لم يؤمن الإنسان بوحدانية الله ويتجه بجميع العبادات إليه. ويقول إن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب السماوية لهذا الغرض. ويرى مثل الوهابيين أن الدين كله لله الذي خلق الإنسان ليعبده[3].

ويبدو أن الحماسة التي ينكر بها الوهابيون على من يزورون قبور الأولياء قد تجاوزت إنكار ابن تيمية وإنكار الشوكاني. وينعكس هذا في التشدد الذي أزال به الوهابيون القبور المرتفعة، والنُصب المرفوعة فوقها، والقباب المنصوبة فوق قبور الأولياء[4]. إذ لا يرى ابن تيمية أن زيارة القبور تخالف الشريعة. وعلى الرغم من إنكاره للاعتقاد في الأولياء والأموات، يحثُ حين يكون الإنسان بالقرب من قبر أن يدعو

(1) الدر النضيد، ص 17.
(2) المصدر نفسه، ص 17.
(3) Cf. Laoust, **Essai sur les Doctrines**, p. 532; الدر النضيد، ص 17.
(4) Laoust, **Essai sur les Doctrines**, pp. 529-30.

الله للميت المقبور هناك، وعلى زيارة قبور الصحابة أو شهداء معركة أحد[1]. وبذلك، فإن رأي الشوكاني، على عكس ما يراه الوهابيون، أقرب إلى آراء ابن تيمية. فقد عدّ الشوكاني زيارة القبور، وحتى التوسل بأعمال الميت الصالحة وبصفات التقوى لديه، جائزة، بشرط أن لا يتّبعها أحد العوام على سبيل التقليد دون معرفة أن التوسل بالأعمال الصالحة وبالقيم الأخلاقية وليس بالشخص نفسه[2]. وعلى عكس الشوكاني، يرفض الوهابيون التوسل والاستغاثة باعتبارهما حِيَلًا قد تستمر من خلالهما زيارة القبور وما يصاحبها من روح الغلو، مما يوقع في الشرك[3]. وقال أحد الوهابيين مجادلًا حول التوسل ما يلي:

«فمن دعا غير الله من ميت أو غائب أو استغاث به فهو مشرك كافر وإن لم يقصد إلّا مجرد التقرب إلى الله وطلب الشفاعة عنده. وقد دخل كثير من هذه الأمة في الشرك بالله والتعليق على سواه، ويسمون ذلك توسلًا وتشفعًا. وتغيير الأسماء لا اعتبار به ولا تزول حقيقة الشيء ولا حكمه بزوال اسمه وانتقاله في عرف الناس باسم آخر»[4].

وعلى الرغم من التماثل بين خطاب الشوكاني الذي ينكر الاعتقاد في الأولياء وخطاب الوهابيين، يبدو أن خطاب الوهابيين يتسم بمزيد من الآراء التبسيطية عن هذا الموضوع. فهم لا يتفقون مع آراء الشوكاني المختلفة بعض الشيء. إذ يبدو أن الشوكاني، بتجويز أن يزور الإنسان القبور والدعاء إلى الله عند القبر والتوسل بأعمال الميت الصالحة وبخصال التقوى لديه،

(1) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص 335 ـ 336. Laoust, **Essai sur les Doctrines**, pp. 334-5, 353.

(2) **الدر النضيد**، ص 47.

(3) انظر: تحقيق سليمان بن سحمان، **الهدية السنية**، ص 47 ـ 48.

(4) المصدر السابق، ص 93. انظر أيضًا **مجموع الرسائل والمسائل النجدية**، ج4 (القاهرة: مطبعة المنار، 1346هـ/ 1928م)، ج 2، قسم 3، ص 63.

يختلف مع المذهب الوهابي ومع أفعالهم، مع إنكاره الاعتقاد في الأولياء بمفردات مماثلة لما يقولون. وبذلك يدافع الشوكاني عن دولة الإمامة موضحًا أن موقفها مماثل لموقف الوهابيين.

وبُعيد كتابة هذه الرسالة، فقدت الإمامة سيطرتها على تهامة التي استولى عليها أشراف أبو عريش وحكموا باسم ابن سعود. وهكذا يتضح أنه لم ينتج عن رسالة الشوكاني اتخاذ إجراءات عملية اتخذت بناء على أحكامه، باستثناء تهديم بعض القباب والقبور المرفوعة في المناطق القريبة من صنعاء وذمار[1]. لكنها تقدِّم مثالًا عن قاضي قضاة دولة الإمامة الزيدية يتبنَّى خطابًا يمكن أن يصنف بأنه ينتمي إلى التراث الحنبلي. ويمكن ملاحظة أن الشوكاني استطاع بيسر الرد على حجج المذهب الوهابي باستخدام مصطلحاتهم دون أن يعرِّض نفسه للنقد. وحين واجه الوهابيين الذين يتبنون الآراء الحنبلية ويستندون إلى مؤلفات العلماء الحنابلة، لم يكن يواجه مفاهيم غريبة ولا مصادر لا يعرفها، بل كانت هذه المفاهيم والمؤلفات جزءًا من التراث الذي تعامل معه. وعلى العكس، شمل الجدل الذي خاضه مع الزيديين المتشددين الصدام مع تراث كان قد رفضه، كما يتضح من المناقشة حول صحابة النبي. وسنتناول هذه القضية في الفصل التالي.

(1) البدر، ج 1، ص 262 ـ 263.

الفصل الخامس

الصدام مع الزيديين مسألة سب الصحابة[1]

تشيَّع الأقوام في عصرنا	منحصرٌ في بدعٍ تبتدع
عداوة السنّة والثلب للأسلاف	والجمع وترك الجمع

(محمد بن علي الشوكاني)

العن أبا بكر الطاغي وثانيه	وثالث الرجس عثمان بن عفانا
ثلاثة لهم في النار منزلة	من تحت منزل فرعونٍ وهامانا
يا ربِّ فالعنهمُ والعن محبهمُ	ولا تقِم لهمُ في الخير ميزانا
تقدموا صنو خير الرسل واغتصبوا	ما حل لابنته ظلمًا وعدوانا[2]

(الحسن بن علي الهبل)

---

(1) يوجد عدد من الدراسات في اللغات الأوروبية حول الموقف من الصحابة تستحق الملاحظة وإعطاء قائمة بها هنا. فحول الشيعة الإمامية انظر: Etan Kohlberg, «**The attitude of the Imami Shiis to the Companions of the Prophet**» D. Phil. Thesis, University of Oxford (1971). يتناول الفصل الأول الموقف السني في حين يناقش الفصل الثاني موقف المعتزلة. انظر أيضًا Kohlberg, «**Some Imami Shii views on the Sahaba**» JSAI (1984), 143-75. أما حول الموقف السني انظر: Albert Arazi, «إلقام الحجر لمن زكّى سب أبي بكر وعمر للسيوطي» JSAI 10 (1987), 211-87. and Lutz Wiederhold, «Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions (Sabb al-Rasul, Sabb al-Sahabah): the introduction of the topic into Shafii legal literature an dits relevance for legal practice under Mamluk rule, **Journal of Semitic Studies** 42.1 (1997), 39-70. أما حول الموقف الزيدي فانظر: Etan Kohlberg, «**Some Zaydi views on the Companions of the Prophet**» BSOAS 39.1 (1976), 91-8.

(2) القصيدة الأولى للشوكاني ويمكن قراءتها في «أدب الطلب»، ص 62. والقصيدة الثانية للحسن الهبل (توفي سنة 1079هـ/ 1668م)، وهو زيدي متشدد من القرن السابع عشر، ويوجد اقتباس منه في «هجر العلم»، ج 1، ص 239.

لا توجد مسألة تثير الخلاف بين السنة والشيعة، وبخاصة بين الزيدية وعلماء الحديث، أكثر من لعن صحابة الرسول. وتواصل انشغال اليمنيين بها حتى اليوم. وهناك طلب فتوى معاصر في اليمن، مثلًا، تسأل عن «قول علماء الإسلام في من يلعن صحابة رسول الله - ﷺ - والخلفاء الراشدين؟»[1]. وكما هو متوقع، وبما أن آراء الشوكاني المأخوذة من علماء الحديث تغلب على الخطاب الديني في اليمن الجمهوري، كانت الإجابة إدانة لا لبس فيها، وتواصلت لتقول بوجوب احترام جميع الصحابة وقبولهم لمكانتهم الأخلاقية العالية. يقول المفتي إن لعن الصحابة يؤدي إلى أن تتهاوى الشريعة كلها. ولا يستغرب أن يتساءل الطلب الثاني للفتوى في الكتاب نفسه عما إذا كان المذهب الزيدي المذهب الأصح بالمقارنة مع مذاهب السنة الأربعة، أم أن هذه المذاهب الأربعة السنية أفضل وأكثر اكتمالًا. وهنا أيضًا تتسق الإجابة مع الآراء السائدة في تسعينيات القرن العشرين: وتقول إن المذهب الزيدي، على العموم، مماثل لمذاهب السنة، وبخاصة للمذهب الحنفي. لكنه اختلف مع المذاهب الأخرى من حيث «ترك باب الاجتهاد مفتوحًا»، بما يسمح بتحرير الرأي من قيود التقليد وباستخدام أدلة النص. ويسرد المفتي عندئذ أسماء العلماء اليمنيين الكبار الذي يضربون مثلًا على ذلك، وهم ابن الوزير (مجدد القرن التاسع الهجري)، والمقبلي (مجدد القرن الحادي عشر الهجري)، وابن الأمير (مجدد القرن الثاني عشر الهجري)، وأخيرًا الشوكاني (مجدد القرن الثالث عشر الهجري)[2]. ويمارس المفتي في عدد من النقاط رقابة مقصودة في كل الفتاوى. وتم تجاهل التراث الهادوي تمامًا من حيث إنه يختلف كثيرًا عن مذاهب السنة في مسائل علم الكلام والفقه، على الرغم من أن هذا التراث

(1) تحقيق عز الدين حسن تقي، كتاب الفتاوى الشرعية والعلمية والدينية لعلماء الديار اليمنية (صنعاء: مكتبة الإرشاد، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 406 - 409.
(2) المصدر السابق، ص 409 - 412.

غالب في زيدية اليمن. وبدلًا من ذلك، اعتبر أن الشوكاني وأسلافه من علماء الحديث يمثلون «الزيدية الصحيحة» مع أنهم في الواقع وجهوا نقدًا قاسيًا للمذهب في مؤلفاتهم. وفي رأي المفتي، تتساوى الزيدية مع مذاهب السنة، وفيها جميعًا وجوب احترام جميع الصحابة. إلا أن المقالات التقليدية حول مكانة الصحابة في الزيدية أكثر تعقيدًا وإشكالًا مما يستطيع المفتي الاعتراف به.

ينهى علماء الحديث عن التقليل من شأن صحابة الرسول ويشددون على مبدأ أن جميع الصحابة «عُدُول». ويؤكد الشوكاني في جميع مؤلفاته على «عدالة» جميع الصحابة، الذين كانوا أول سلسلة سند أحاديث الرسول، لأن أي مساس بمكانتهم يؤدي، في رأيه، إلى تقويض صحة مجموع الأحاديث، ومن ثم تقويض السنة، وفي النهاية تقويض الشريعة.

إن الموقف من الصحابة، وبخاصة في أجواء اليمن المشحونة في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، حين كان علماء الحديث يتنافسون مع الزيديين الهادويين حول تحديد الاعتقاد الصحيح والسلوك الشرعي، يثير سلسلة من المسائل المتصلة. أول هذه المسائل، وربما أهمها، موضوع «العدالة». فهل يمكن القول إن جميع الصحابة يشتركون في صفة العدالة، أم أن عدالة بعضهم عرضة للتساؤل ومن ثم وضعهم كمسلمين أتقياء؟ ويُعد التوكيد على هذه المسألة قضية شائكة تتصل بالأحق في خلافة الرسول. ويرى جميع الزيديين أن عليًا أفضل الصحابة وأن حقه في الخلافة يستند إلى «نص غير جلي»، أي وصية غير ظاهرة، ولذلك لم يعترفوا بعدالة من وقفوا ضد توليه الخلافة بعد النبي مباشرة. أما علماء الحدث، مثلهم في ذلك مثل السنيين عمومًا، فيضعون عليًا في الدرجة الرابعة، وبذلك يعكسون التتابع التاريخي لتوليه الخلافة، ويمتنعون عن مناقشة النزاعات التي نشأت بين الصحابة. وقد كان الموقف الذي يُتخذ من الخلافات بين علي والصحابة الآخرين حاسمًا فيما يتعلق بهذه القضية. ولا يمكن المبالغة في مكانة علي المركزية وأهميته، ومن ثم المكانة التي

تعطى لأبي بكر وعمر وعثمان، الذين تولوا الخلافة قبله، في جميع المناقشات المشار إليها هنا. والمسألة الثانية هي أي الصحابة يمكن الثقة بروايتهم لأقوال الرسول ويصح الاستناد إليهم، لأن نفي عدالة أي من الصحابة تجعل روايته للحديث غير صحيحة، مثل أي شاهد لا تقبل شهادته في المحكمة إذا كان مجروح العدالة. والمسألة الثالثة ما إذا كان يحق للصحابة أن يكونوا مرجعًا فقهيًّا في ذاتهم. وأخيرًا مسألة الموقف المناسب والصفة التي يتسم بها موقف المرء من الصحابة، جماعيًّا وفرديًّا. فأية صيغة ترضية يجب النطق بها بعد ذكر اسم أي من الصحابة؟ وهل يجوز لعن صحابي؟ وما عقوبة من يلعن الصحابة خطأً أو يلعن أحد الصحابة؟

وسيعرض هذا الفصل الآراء المختلفة التي أخذت بها الزيدية في المسائل المتصلة بالصحابة، وكذلك آراء الشوكاني في هذه المسائل. فقد كتب الشوكاني رسالة مهمة حول موضوع لعن الصحابة سأتناولها هنا أيضًا. فقد حاول الشوكاني هنا، مثلما فعل في مؤلفات أخرى، أن يعبر في مقالاته عن الرأي السني، وأنكر بدع مَن اختلف معهم. وأثار هذا ردود فعل سياسية ومذهبية مهمة، سنناقش في القسم التالي.

الشوكاني والصحابة

توجد اختلافات بين فقهاء المسلمين حول تعريف من يُعدُّ من صحابة الرسول. وقد تبنى البعض، مثل الشوكاني، تعريفًا واسعًا وشاملًا في حين وضع آخرون شروطًا حصرية، مثل اشتراط قضاء فترة معينة في صحبة الرسول، وأن يشاهد الرسول فعلًا، وأن يكون في سن الرشد حين صَحِبه. ويقتبس الشوكاني موافقًا ما يعدُّه رأي الجمهور (الأغلبية)، الذي يعرِّف الصحابي بأنه من قابل الرسول من المؤمنين على الأقل لمرة واحدة حتى لو كان خلال وقت قصير[1]. كما يرى الشوكاني، مثل الحنابلة، أن جميع الصحابة يشتركون في صفة الفضيلة، ويشدد على الامتناع عن ذكر أقوال تحط من قدرهم وعن التنقيب في الاختلافات فيما بينهم. ويأخذ بأن الله ورسوله قد منحا العدالة لجميع الصحابة، مستندًا إلى آيات قرآنية مثل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[2]، و﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[3]، و﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾[4][5]. ويورد من

(1) **إرشاد الفحول**، ص 62 ـ 63، و Cf. Goldziher, **Muslim Studies**, vol. II, p. 222.
(2) سورة آل عمران، الآية: 110.
(3) سورة البقرة، الآية: 143.
(4) سورة الفتح، الآية: 29.
(5) محمد الشوكاني، «**العذب النمير في جواب مسائل عالم عسير**»، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني (صنعاء: المعهد العالي للقضاء، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 82 ـ 83. كما يورد الشوكاني الآيات التالية: (سورة البقرة، آية 143) و(الفتح، آية 18). انظر أيضًا **إرشاد الفحول**، ص 61 ـ 62 ومحمد الشوكاني، **القول المقبول في رد خبر المجهول من غير صحابة الرسول**، مخطوط، صورة مصورة في المعهد العالي للقضاء، صنعاء، الأوراق 27أ ـ 29أ.

الحديث النبوي أكثر ما يُستَشهَد به في مدح الصحابة مما يوجد في مجاميع الحديث السنية المعروفة، مثل:

«خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، و«لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحد منكم من الذهب مثل جبل أُحُد ما بلغ نصف أجرهم»، و«أحسنوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب»، و«إنما أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1].

ويتبنى الشوكاني لأوسع تعريف للصحابي وتشديده على العدالة الشاملة للصحابة، أراد دعم الثقة بصحة مجاميع الحديث السنية التي استندت إليها في الأساس نظريته المعرفية وأقواله الفقهية والكلامية. وهكذا أكد الشوكاني أن قبول عدالة جميع الصحابة تتطلب قبول روايتهم والامتناع عن التشكيك بمكانتهم. ويستند هذا القبول إلى صدق أقوالهم وأنهم معصومون من الكذب. ويقول مستندًا إلى الأحاديث التي أوردناها آنفًا إن الصحابة والجيلين التاليين لهم من التابعين لم يكذبوا، وأقل ما يستحقون العدالة بالنظر إلى فضائلهم العديدة التي تشهد عليها نصوص الأدلة الصحيحة[2]. وقد كان لهم دور مهم في رواية حديث الرسول وحفظه.

«عندي وعند كل منصف أن الرواية عن كل من ثبتت له الصحبة مقبولة معمول بها. وقد عدلّهم رسول الله ﷺ بقوله: «خير القرون قرني[3]» والخلاف الواقع بينهم وإن كان المحقّ فيه

(1) للحصول على نص الحديث الأخير، انظر الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد الألباني، ج3 (دمشق: المكتب الإسلامي، 1961م)، ج 3، ص 219.

(2) الشوكاني، العذب النمير، ص 83.

(3) يتضمن هذا الحديث أن مفهوم عدالة الرواة تقل مع الزمن، وأن فترة الصدق كانت في حياة الرسول. ومع أن الشوكاني يعترف بهذا يقدم حجة مناقضة تدعي أن المجتهدين يمكن أن يكون لهم وضع الصحابة مما يؤهلهم لتفسير نصوص الكتاب والسنة دون واسطة، كما أوضحنا في الفصل الثالث.

معلومًا بالأدلة لكن المخالف له من جملة من شملته مزيّة الصحبة واندرج تحت عموم الأدلة الناطقة بما يدفع عنهم ما وقع من الخطأ ... وتعظيمهم والاعتراف بعلو شأنهم وارتفاع درجتهم عن سائر القرون شأن كل مسلم معظم للشريعة والنبوة، والاشتغال بمثالبهم ومعايبهم التي تلصق بهم كذبًا وبهتانًا هو شأن كل مخذول»[1].

ويعترف الشوكاني هنا بأن بعض الصحابة قد يكونون وقعوا في أخطاء ولم يكونوا معصومين، وأن من الممكن في بعض الحالات معرفة أي من أقوال الصحابي كان صحيحًا من خلال فحص أدلة النص التي تؤيد هذا القول. وهذا يتطابق مع موقف النصيين، الذي يجعلون نصوص الكتاب ومجاميع الحديث المعروفة مراجع نهائية عن حقيقة يستطيع أي مجتهد أن يعود إليها ويتأكد من صحتها. لكن الشوكاني يشدد أيضًا على أن من الخطأ التنقيب في خلافات الصحابة لأن ذلك يؤدي إلى تقويض الشريعة. وهذا يتضمن أن على المسلم أن لا يناقش أفضلية علي على غيره من الصحابة أو حقه في خلافة الرسول في قيادة الأمة، وكلاهما مبادئ أساسية في العقيدة الزيدية. ولذلك يقول عن مسألة الخلافة:

«فإن كل واحد من أولئك الخلفاء الراشدين قد بذل وسعه في صلاح المسلمين ... فإذا وقع منه ما هو في صورة الخطأ فحق محله الشريف أن يحمل على أحسن المحامل وأجمل التأويل. فقد تولّى الله عزّ جلّ تعديل أهل ذلك القرن إجمالًا وكذلك رسول الله ﷺ ... وقد تعبدّنا الله بواجبات شرعية ... ولم يوجب علينا أن نعرف أن فلانًا هو الخليفة في وقت كذا وأن فلانًا ليس هو خليفة في وقت كذا، فهذا أمر قد جفّ منه القلم وقضى الله بين عباده بما

(1) الشوكاني، وبل الغمام، ج 1، ص 26.

قضى، ولهم الجميع موقف بين يديه يتبين فيه المحق من المبطل والمصيب من المخطيء. فما لنا والاشتغال بقوم قد تصرّموا منذ أزمان طويلة»[1].

ووفقًا للشوكاني، حتى النزاع الذي تفجر بين علي ومعاوية يجب أن لا يناقشه المؤمنون. وفي هذا الخصوص، يوجد تمييز طفيف بين آراء الشوكاني المبكرة والآراء التي تبناها في وقت متأخر من حياته. إذ يقول في مؤلفاته المبكرة: إن النبي قد أوصى بأن يتولى علي الخلافة من بعده، وأن معاوية كان على خطأ في حربه مع علي. لكن مؤلفاته المتأخرة لا تمنح عليًا مكانًا بارزًا بين الصحابة. وفي هذا الخصوص، لا يمكن التمييز بين الشوكاني والمؤلفين السنيين. ويعكس الاختلاف بين رأييه تحوله من عالِم تلقّى تعليمًا زيديًا ويعمل في بيئة زيدية إلى عالِم تكونت لديه مفاهيم أوسع وأصبح على علم بالعالَم السني الأوسع. كما يبيِّن كيف أصبحت آراء الشوكاني أقرب إلى علماء الحديث على نحو أوضح، ومعارِضة للمذهب الهادوي، حين أصبح شخصية لها مكانة كبيرة في دولة الإمامة.

(1) الشوكاني، وبل الغمام، ج 3، ص 496.

آراء الشوكاني الباكرة
ثم في مرحلة النضج حول علي ومعاوية

حين كان عمر الشوكاني في 3 أيار/مايو 1791م يزيد قليلًا عن ثلاثين سنة وقد حاز على الاعتراف بأنه أصبح مجتهدًا، انتهى من كتابة رسالة بعنوان «العقد الثمين في إثبات وصية أمير المؤمنين»[1]. وهي جواب عن سؤال وجهه إليه سادة من مدينة زبيد في تهامة، حول الحديث الذي تنفي فيه عائشة، زوج الرسول، أن النبي عيّن عليًّا ليكون «الوصي» من بعده[2]. ولم تُذكَر أسماء السادة الذين وجهوا السؤال. ولا شك أنهم من السنة إذا أُخِذت مدينتهم في الحسبان. ويرجَّح أنهم من بيت الأهدل الذين واصل الشوكاني مراسلتهم بنشاط. ولأن السؤال موجه من سادة سنيين، يغلب الظن أنه لم يكن دون دوافع، ما دام يتجه إلى جوهر ادعاء الزيدية، والشيعة بعامة، أن عليًّا أحق بخلافة الرسول. وقد كان الشوكاني في ذلك الوقت نجم صنعاء العلمي الصاعد. وربما أراد السؤال أن يكون امتحانًا لموقفه من مقالات الزيدية، ومحاولة عامة لقياس البيئة العلمية المناصرة للسنة في صنعاء. ولم يكن في جواب الشوكاني ما يخيِّب ظن السادة الزيديين.

ويتجنب رد الشوكاني المكون من ثلاثة أقسام القضية الشائكة المتعلقة بحق علي في خلافة الرسول. ويشكك في إنكار عائشة على أسس فقهية

(1) نشر هذا المؤلف سنة 1990م في صنعاء مكتبة دار التراث، وهي دار نشر ذات اتجاه زيدي.
(2) انظر صحيح مسلم، الوصية، ص 19. «ذكروا عندها (عائشة) أن عليًا - رضي الله عنه - كان وصيًا. فقالت: متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري - أو قالت حجري - فدعا بالطست، فلقد انخنث في حجري فما شعرت بوفاته. فمتى أوصى إليه؟».

وشخصية. ويجادل قائلًا إن قول الصحابة الذين كان علي واحدًا منهم ليس حُجّة، وأنه وفقًا لأصول الفقه لـ«المثبِت» الأسبقية على «النافي»، وأن عائشة كانت معروفة بتسرعها في إنكار ما لا يوافقها[1]. ويبدو أن الشوكاني في هذه النقطة يدافع عن الموقف الزيدي. ويقتبس في القسم الثاني عددًا كبيرًا من الأحاديث التي تبرهن على أن الرسول ترك عددًا من «الوصايا المطلقة» لأمته، مثل دفع الزكاة بعد الصلوات، وأن لا يبقى في شبه الجزيرة العربية دينان. وفي القسم الأخير يورد الشوكاني أحاديث يذكر الرسول فيها عليًّا باعتباره «وصيّه». على سبيل المثال، يورد حديثًا عن مسند ابن حنبل يقول الرسول فيه: «وصيي، ومن يفي بوعدي علي بن أبي طالب» لكن هذا الحديث غير موجود في مسند ابن حنبل المطبوع المتداول. والواقع أن كثيرًا من الأحاديث التي أوردها الشوكاني هنا من الأحاديث التي قال في مؤلفاته المتأخرة ـ وبخاصة في «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» ـ إنها غير صحيحة ولا تعد أدلة نصية صحيحة[2].

وفي ختام الرسالة يوضح الشوكاني أن:

«الواجب علينا الإيمان بأنه ﷺ وصي رسول الله ﷺ، ولا يلزمنا التعرض للتفاصيل الموصى بها... ولم نتعرض للتفضيل، بل قال رسول الله ﷺ إنه وصيه فقلنا إنه وصيه...»[3].

(1) محمد الشوكاني، **العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين** (صنعاء: مكتبة دار التراث، 1990م)، ص 8 ـ 9. ومن أجل الإيجاز تم هنا حذف بعض حجج الشوكاني.

(2) انظر: محمد الشوكاني، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م)، ص 367 ـ 402.

(3) الشوكاني، **العقد الثمين**، ص 18 ـ 19. وقد كتب ابن الأمير، الأب الفكري للشوكاني، مؤلفًا في مدح علي، بعنوان «**الروضة الندية في شرح التحفة العلوية**»، ناقش فيه الحديث نفسه وتوصل إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها الشوكاني، وبالتحديد أن على المرء أن لا ينقب في تفاصيل وصية النبي إلى علي. انظر: محمد بن إسماعيل الأمير، **الروضة الندية** (مكان الطبع غير مدون: المكتبة الإسلامية، تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 96 ـ 97. وكانت وزارة المعارف قد نشرت هذا المؤلف أساسًا في صنعاء سنة 1371هـ/ 1952م في عهد الإمام أحمد حميد الدين. والراجح أن القصد من النشر قد كان توضيح الحب الذي =

وهكذا تجنب الشوكاني مسألة ما إذا كان النبي قد عين عليًّا وصيًّا من بعده بإعطاء لفظ «وصي» معنى يجعله وصيًّا في قضية محددة هي الوراثة، مثل أمره لعلي بمحاربة الخارجين والظالمين وأصحاب البدع، أو أن يغسله عند موته. لكن من المهم ملاحظة أن الشوكاني قبل أن يكون علي وصيًّا بالاستناد إلى أحاديث ذات سند ضعيف. ويلاحظ أيضًا عدم أخذه بحديث عائشة (الذي اعتبره السنيون صحيحًا لأنه وارد في الصحيحين، البخاري ومسلم).

ولا يوجد في مؤلفات الشوكاني سوى إشارة واحدة إلى النزاع بين علي ومعاوية، يتخذ فيها موقفًا واضحًا مؤيدًا لعلي. كما أن هذه الإشارة ترد في أحد مؤلفاته المبكرة، وهو «الخلاصة الوافية» المعروفة من الأحكام الفقهية المستندة إلى الحديث النبوي بعنوان «نيل الأوطار»، وهي خلاصة حضه أستاذه على كتابتها وانتهى من تأليفها سنة 1210هـ/ 1795م[1]. إذ يذكر فيها الحديث الوارد في صحيح مسلم والذي يقول فيه الرسول:

«يكون في أمتي فرقتان فيخرج من بينهما مارقة يلي قتلهم أولاها بالحق»[2].

ويلاحظ الشوكاني قائلًا:

«قوله (أولاها بالحق) فيه دليل على أن عليًّا ومن معه هم المحقون ومعاوية ومن معه هم المبطلون، وهذا الأمر لا يمتري فيه منصف ولا يأباه إلا مكابر متعسف وكفى دليلًا على ذلك هذا الحديث»[3].

= يكنه علماء الحديث مثل ابن الأمير لعلي ولأهل بيت النبي، وتوكيد المكانة الخاصة التي لأهل البيت في التاريخ الإسلامي. وملحق بمؤلف «الروضة» المطبوع فتوى (اقتبس منها آنفًا)، تشرح العادة المعروفة في اليمن بتسمية من ينتسبون إلى الحسن والحسين «سادة». وتشرح الفتوى كيف أن هذه العادة متبعة باعتبارها مجرد علامة حب واحترام للنبي.

(1) انظر: **البدر**، ج 2، ص 214.

(2) **صحيح مسلم**، الزكاة، ص 151.

(3) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج 4، القسم السابع، ص 348. يتبنى ابن الأمير الرأي نفسه في مؤلفه «**الروضة الندية**»، انظر ص 76.

وابتعد الشوكاني في مؤلفاته المتأخرة عن هذا الرأي وتبنى موقف «الإمساك» (التوقف عن تأييد أي من الطرفين المتنازعين) فيما يتعلق بالنزاع بين علي ومعاوية وأعطى لعلي درجة الأفضلية نفسها التي يعطيها له أهل السنة، وبالتحديد الرابع في التسلسل الزمني لتولي الخلافة. ويتخذ ابن حنبل، والحنابلة عمومًا، موقف الإمساك فيما يتعلق بالخلافات بين الصحابة، وبخاصة بين علي ومعاوية[1]. ففي رسالة في صيغة فتوى كتبت في شهر شوال سنة 1222هـ كانون الأول/ديسمبر 1807م أجاب الشوكاني عن مجموعة من الأسئلة طرحها عليه عالِم مناصر للوهابيين، هو الشيخ محمد بن أحمد الحظي من عسير[2]، أحدها حول النزاع بين علي ومعاوية. وقد أجاب الشوكاني كما يلي:

«إن هذه المسألة الإمساك عن الكلام فيها أولى... وكلام الطوائف في ذلك معروف ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾... وقد كان بايع عليًا من بايع أبا بكر وعمر وشذ عن بيعته من شذ بلا حجة شرعية... وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال للحسن: (إن ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين). وبالجملة فلا يأتي التطويل في مثل هذا بفائدة. وقد قدموا على ما قدموا ولم يكلفنا الله بشيء من هذا، بل أرشدنا إلى ما قصه علينا في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[3] فرحم الله امرءًا قال خيرًا أو صمت»[4].

(1) Cf. Kohlberg, «The Attitude of the Imami Shiis» p. 8

(2) للحصول على ترجمة له انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 225 ـ 226.

(3) سورة الحشر، الآية: 10.

(4) الشوكاني، العذب النمير، ص 82. وللاطلاع على مواقف مماثلة للشوكاني انظر رسالته الأخرى في المجموعة نفسها بعنوان «إرشاد السائل إلى دليل المسائل» حيث يكرر القول إن من الأفضل أن لا يفتش المرء في خلافات الصحابة. إلا أنه يقرر أن أولئك الذين =

وفي رسالة أخرى في صيغة فتوى، سُئل فيها الشوكاني عن الحديث الذي يقول فيه الرسول: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، ينكر أن يكون علي الراوي الوحيد لسند المعرفة العلمية بما يستبعد الصحابة الآخرين. ويقول بالأحرى إنهم جميعًا رواة السند. ويحدد أن «العلم» الذي يشير إليه الرسول في هذا الحديث هو قدرة علي على التنبؤ بأحداث المستقبل، كما قالت أحاديث كثيرة، أورد بعضها. وفي السطور الأخيرة من الرسالة يقول الشوكاني إنه لا يبحث في مسألة صحة الحديث مع أنه يشك في صحته ويرى أنه «ضعيف»[1]. وفي أحد مؤلفات الشوكاني المتأخرة بعنوان «در السحابة في مناقب القرابة والصحابة» (الذي انتهى من كتابته في 13 جمادى الأولى سنة 1241هـ/ 23 كانون الأول/ديسمبر 1825م)، يرتِّب الصحابة وفقًا لأفضليتهم ويورد الأحاديث التي تثني على كل واحد منهم تحت اسمه. ويتسق ترتيبه لهم مع عقيدة أهل السنة، الذين يرتبون الخلفاء وفقًا للتسلسل التاريخي لتوليهم الخلافة. لكن الشوكاني، وكما يشير عنوان المؤلف، سعى لتهدئة أهل البيت بمنحهم المكانة الثانية بعد العَشَرة الصحابة الذين بشرهم الرسول بالجنة («العشرة المبشرون بالجنة»)، وبعدم إعطاء معاوية أي مكان في هذا الترتيب. إلا أن هذا في النهاية لم يردم الهوة بين الطرفين، لأن الموقف الشيعي يستند في الأساس إلى تميُّز علي وأبنائه.

= حاربوا عليًا يعدّون «بغاة» وأنه كان على حق وكانوا مخطئين. ولم يذكر معاوية هنا، ويقول الشوكاني بوضوح إن أحدًا لن يتجاوز هذا الحد سوى شخص فضولي لا حرص لديه على دينه. انظر: الشوكاني، كتاب الفتح الرباني، ص 322 ـ 323.

(1) محمد الشوكاني، بحث في حديث: أنا مدينة العلم وعلي بابها في كتاب الفتح الرباني، ص 207 ـ 213. للاطلاع على نقده لهذا الحديث انظر مؤلفه «درّ السحابة»، ص 203 وكتابه «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة»، ص 373 ـ 374.

الصحابة كمجتهدين

وتوجد نقطة أخيرة تتعلق برأي الشوكاني في الصحابة ينبغي تناولها قبل بحث أسباب الاختلاف بين رأيه حين كان ما يزال شابًا ورأيه في عمر النضوج. ولإعفاء الصحابة من ذنب ارتكاب المعصية (مثلًا: عدم اختيار علي للخلافة محل أبي بكر)، يرى الأشاعرة، وآخرون، أن الصحابة كانوا مجتهدين. ويقوم هذا الرأي على الحديث القائل: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد»[1]. يأخذ الشوكاني بهذا الموقف. إذ يقتبس فقرة من مؤلفه «إرشاد الفحول» تؤيد الرأي القائل إن بعض الصحابة كانوا مجتهدين، وهذا يعفيهم من الذنب بسبب الحروب فيما بينهم[2]. لكن ينبغي ملاحظة أن الشوكاني لم يكن يعتقد أن كل صحابي كان مجتهدًا، لأنه يقول إن أقلهم علمًا سأل من كانوا مجتهدين وعرف دليل النص على أية مسألة[3]. وعلى هذا، على الأقل جزئيًا، يقوم دليله على أن رأي أي صحابي لم يكن بالضرورة دليلًا مسندًا وأنه يلزم العودة إلى أدلة النص للتأكد من صحته.

(1) Cf. Kohlberg, «**The Attitude of the Imami-Shiis**» pp. 10-11. Joseph Schacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence** (Oxford University Press, 1950), p.96.

(2) **إرشاد الفحول**، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 237.

الفَرق بين مؤلفات الشوكاني في الموقف من علي ومعاوية

يدعي عبد الله نومسوك، وهو إندنوسي تخرَّج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة وكتب مؤلفًا ضخمًا عن عقيدة الشوكاني، أن معرفته المتزايدة بعلوم الحديث في آخر حياته قادته لإدراك خطأ آرائه المبكرة فيما يتعلق بالخلاف بين علي ومعاوية، لأن آراءه المبكرة كانت تستند إلى أحاديث ضعيفة تؤيد عليًا[1]. وحاول نومسوك، ومثله عدد ممن درسوا حديثًا في السعودية وكتبوا عن الشوكاني، أن يُلحِقوه بالتراث الوهابي السعودي، ووجدوا أنفسهم محرجين في كل مرة لا تتطابق فكرة من أفكاره مع الوهابية.

ومع أنه لا يمكن إنكار الحجة القائلة إن معرفة الشوكاني زادت بتقدمه في السن، فقد كان عمره حين كتب «العقد الثمين» سنة 1205 هجرية ثلاثين سنة، وانتهى من كتابة «نيل الأوطار» سنة 1210 هجرية وعمره خمس وثلاثون سنة، وباعترافه هو، بلغ مرتبة المجتهد قبل بلوغ سن الثلاثين. وهكذا فإن لا أساس للحجة القائلة إنه لم يكن يعرف الفرق بين درجات الحديث المختلفة. وربما بدا، بالأحرى، أن التأثير الزيدي لتعليمه المبكر أوضح في شبابه منه في سنوات نضوجه. ويجد هذا الرأي تفسيره من قراءة سريعة لـ«نيل الأوطار»، حيث يقدم الشوكاني بانتظام الآراء الفقهية

(1) عبد الله نومسوك، **منهج الإمام الشوكاني في العقيدة** (الرياض: مكتبة دار القلم، 1994م)، ص 129، 855.

لأئمة الزيدية حول جميع المسائل التي يتناولها تقريبًا في هذا المؤلَّف. إذ ما تزال الآراء الزيدية في نيل الأوطار ذات أهمية. ولعل هذا يعود إلى أن مشايخه طلبوا منه أن يؤلفه، وهم مشايخ كان أغلبهم زيديين. وكان الغرض منه أن يكون مؤلَّفًا تعليميًا، ينبغي أن يكون شاملًا وشاهدًا على أن مؤلفه قد أصبح مجتهدًا مؤهلًا يحيط علمًا بجميع المذاهب. إلا أن هناك إجابة أخرى، قد تعطي تفسيرًا أفضل. إذ حين أصبح الشوكاني شخصية قوية في الدولة ـ بعد تعيينه في منصب قاضي القضاة ـ أصبح أجرأ وأكثر صراحة في مواقفه المخالفة للآراء الهادوية. وقد كان الشوكاني منذ عمر مبكر ينزع نحو الآراء المؤيدة للسنة ولعلماء الحديث، ولكنه لم يفعل ذلك بجلاء إلا بعد أن أحس أنه في أمان من هجمات الهادويين. وهذا قد يفسر مناورته في تناول مسألة علي والوصية وإنكاره على معاوية. ويمكن النظر إلى ذلك على ضوء جهوده ليدرأ عن نفسه هجوم الهادويين. وكان توليه منصب قاضي القضاة حدًا فاصلًا لأنه منحه الحماية التي يحتاج إليها.

إنكار الشوكاني على الرافضة

يقدم الشوكاني نفسه في كتابيه «أدب الطلب» و«البدر الطالع» باعتباره ضحية لهجوم الهادويين المتشددين عليه واضطهادهم له، ويسميهم «الرافضة»[1]. إنهم أناس يرى أن حبهم لعلي ولأهل البيت مغالٍ إلى درجة أنهم ينكرون خلافة أبي بكر وعمر ويلعنونهما كما يلعنون جميع الصحابة الذين وقفوا ضد علي. وكما سنرى، تبنى الزيديون في اليمن آراء متنوعة في مسألة الصحابة الذين عارضوا عليًا. فالبعض تولوا الصحابة على العموم في حين تمسك آخرون بموقف رافض. إلا أنهم جميعًا ادّعوا أنهم يمثلون الزيدية «الصحيحة». وفي القرن السابع عشر، كان أبرز مثال على الهادويين «الرافضة» الإمام المهدي أحمد بن الحسن (توفي سنة 1096هـ/ 1685م) وعددًا من حاشيته، من بينهم الحسن بن علي الهَبَل (توفي سنة 1079هـ/ 1668م). وكان ممن يتخذون موقفًا مماثلًا في أيام الشوكاني الوزير علي بن الحسن الأكوع (توفي سنة 1206هـ/ 1791م)، وعلى نحو أبرز، إسماعيل بن عز الدين النُّعمي (توفي سنة 1220هـ/ 1805م)، ومحمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/ 1825م). وكان الفرق الرئيس بين زمن المهدي أحمد في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر أن الأئمة المتأخرين وقفوا تمامًا مع علماء الحديث وحموهم وعاقبوا الهادويين المتشددين.

---

(1) قيل إن هذا الاسم كان قد أطلق في الأساس على أولئك الذين تخلوا عن زيد بن علي حين رفض أن يكفِّر أبا بكر وعمر. انظر: **Kohlberg, The Term «Rafida» in Imami Shii Usage, JAOS 99 (1979), 677-9. idem, Some Imami Shii views on the Sahaba,** p. 146. وفي اليمن في القرن الثامن عشر، أطلق العلماء المؤيدون للسنة هذه التسمية على من يشك في عدالة الصحابة أو يرفض خلافة أبي بكر وعمر وحتى على من ينكر استخدام مجاميع الحديث السنية المعروفة.

ومع أن جميع الزيديين، وبخاصة الهادويين، قد يتساءلون عن عدالة بعض الصحابة، فقد ذم الشوكاني أكثرهم غلوًّا، وسعى ومن تبع تراثه لإثبات أن الجناح المعتدل في المذهب الزيدي يمثّل الزيدية الصحيحة، وأن الرافضة لا يمثلون مقالات المذهب. لأنهم، بالأحرى، خارجون عن حظيرة المذهب، وينتمون إلى فرقة الإمامية الغالية[1]. وكانت اللازمة التي تتردد في الإنكار على الإمامية ما يقال من لعنهم للصحابة ورفضهم الأخذ بمجاميع الحديث السنية[2]. وينبغي الأخذ في الحسبان أن قلائل من الزيديين الهادويين يلعنون الصحابة علنًا (غير معاوية الذي يلعنونه دائمًا). لكن كثيرين عبروا عن عدم الموافقة على ما فعل أبو بكر وعمر وأنكروا عليهم ذلك دون لعن. وهكذا فإن أبيات الهبل التي استشهدنا بها في مقدمة هذا الفصل لا تمثل موقف المذهب كله، بل تمثل أقلية صاخبة داخل هذا المذهب. ويميل الشوكاني إلى إعطاء الانطباع الخاطئ بأن أولئك الذين ينكرون موقف أبي بكر وعمر يلعنونهما، وبذلك يصنف المذهب الزيدي كله باعتباره من «الرافضة».

يرى الشوكاني أن أولئك الذين يلعنون الصحابة «رافضة» وأن فعلهم يساوي الإلحاد والزندقة. وأنهم أعداء للإسلام استخدموا حب أهل بيت النبي ليولّدوا كراهية الصحابة ويؤدوا في النهاية إلى تقويض الشريعة ونفيها. يقول:

> «ولا غرو فأصل هذا المظهر الرافضي مظهر إلحاد وزندقة، جعله من أراد كيدًا للإسلام سترًا له فأظهر التشيع والمحبة لآل رسول الله ﷺ استجذابًا لقلوب الناس... ثم أظهر للناس أنه لا يتم القيام بحق القرابة إلّا بترك حق الصحابة... ومعظم ما يقصده بهذا هو الطعن على الشريعة وإبطالها، لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم هم الذين رووا للمسلمين علم الشريعة من الكتاب والسنّة. فإذا تمّ لهذا الزنديق باطنًا الرافضي ظاهرًا القدح في

(1) انظر: مثلًا، العمري، **الإمام الشوكاني**، ص 95 وما يليها.

(2) للاطلاع على هجوم معاصر من هذا النوع، انظر: **هجر العلم**، ج 1، ص 238 وما يليها، و ج 4، ص 2106 وما يليها.

> الصحابة وتكفيرهم والحكم عليهم بالردّة بطلت الشريعة بأسرها، لأن هؤلاء هم حملتها الراوون لها عن رسول الله ﷺ...»[1].

وعادة ما يوجه السنة هذا الاتهام إلى الإسماعيليين والإماميين. والواقع أن الشوكاني يسترسل فيذكر الإسماعيليين في الفقرة التي اقتبسناها. وفي رأيه أن التسامح مع لعن الصحابة، الذين كانوا أول سلسلة راوية الحديث، يؤدي إلى تقويض مجموع الحديث النبوي كله. وهكذا يرى، مثل أغلب فقهاء السنة، أن لعن أي صحابي إحدى الكبائر، مما يجعل من يسب الصحابة فاسقًا. وعلى العموم، يرى فقهاء السنة أن السّاب فاسق ومن ثم لم يقبلوا شهادته. وذهب قلة منهم إلى أن السّاب كافر، لأن نتائج هذا شديدة، وقد تتضمن أن من كفّر مسلمًا فقد كفر[2]. ويرى الشوكاني أن على المسلم أن يتحلى بحسن الظن نحو إخوته المسلمين، ويحرِّم بوضوح أن يغتاب المسلم أخاه المسلم في أي موقف[3].

(1) **أدب الطلب**، ص 71 ـ 72.

(2) انظر: أرازي، **إلقام الحجر**، ص 222 وما يليها Kohlberg, **Some Zaydi views**, p. 96, fn. 37; Wiederhold, **Blasphemy against the Prophet Muhammad**, pp. 39-70. والمرجع الأخير دراسة لرسالة حول سب الرسول والصحابة كتبها الفقيه الشافعي تقي الدين السبكي. وفيها، يبدو أن السبكي يبتعد عن رأي أغلبية السنة حول حكم من يسب الصحابة، بتوكيد اعتبار هذا الشخص كافرًا وأن يعدم. وربما أراد السبكي بهذا الرأي تبريرًا متأخرًا لحكم كان قد صدر بالتكفير في زمنه بعد أن سب أحد الشيعة أبا بكر وعمر وعثمان في الجامع الأموي في دمشق.

(3) انظر: محمد الشوكاني، **رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة**، تحقيق عقيل المقطري (بيروت: دار ابن حزم، 1992م). الشوكاني، **السيل الجرار**، ج 4، ص 584 ـ 585. وينبغي ملاحظة أن بعض من عارضوا علماء الحديث، والشوكاني بخاصة، استخدموا حسن الظن، أو ما يشبهه، دليلًا على جواز أن يلجأ المسلمون إلى التقليد. ويقوم هذا الرأي على أن على المسلمين العاديين أن يحسنوا الظن في علماء المذهب على نحو يجعلهم يؤمنون بأن أحكامهم لم تبن على الهوى، وإنما على مبادئ الشريعة الصحيحة. انظر: إسحاق بن يوسف، **التفكيك لعقود التشكيك**، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، علم الكلام رقم 33، الأوراق 2أ ـ 2ب، ويوسف الدّجوي، الحكم على المسلمين بالكفر، **نور الإسلام** 3، 4 (القاهرة: 1352هـ/ 1933م)، ص 179.

مقالات الزيدية في خلافة الرسول وحول الصحابة

انقسم أوائل الزيدية في الكوفة إلى مجموعتين، البترية والجارودية. وأخذت البترية بمقالات الشيعية المعتدلة، وترى أن عليًا كان الأفضل لتولي الخلافة بعد النبي لكنه مع ذلك قبل بخلافة أبي بكر وعمر وبالسنوات الست الأولى من خلافة عثمان. ولذلك قبلوا بإمامة المفضول مع وجود الأفضل. وعلى العكس، أخذت الجارودية بالمقالات الغالية التي تبنتها مؤخرًا الإمامية ورفضوا خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، قائلين إن الرسول أوصى أن يكون علي خليفته من بعده. وأكدوا أن «الوصية غير ظاهرة» إذ لم يذكر عليًا بالاسم، بل بالوصف، وأعلنوا أن جميع من لا يقبلون الوصية فُسّاق. ورفضت الجارودية أيضًا الأحاديث النبوية والأحكام الفقهية التي رواها هؤلاء الصحابة في حين قبلتها البترية[1].

وكما يوضح مادلونج، غلبت معتقدات الجارودية على الأوساط الزيدية منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وأثرت على الإمامين القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي يحيى بن الحسين. إلا أن الهادي، خروجًا على رأي القاسم، قال إن أبا بكر وعمر كانا مرتدين يستحقان عقوبة الإعدام[2]. وكان على زيدية اليمن أن يواجهوا هذا الموقف غير

(1) للاطلاع على دراسة موسعة للبترية والجارودية، انظر: Madelung, **Der Imam al-Qasim**, pp. 44f.; المرتضى، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، ص 96 ـ 99. الحسن بن موسى النوبختي، **كتاب فرق الشيعة**، تحقيق هيلموت ريتر (اسطنبول، مكتبة الدولة، 1931)، ص 8 ـ 9، 12، 18 ـ 19، 48 ـ 51.

(2) Madelung, **Der Imam al-Qasim**, pp. 45, 167; cf. van Arendonk, **Les Débuts de Imama Zaitite**, pp. 276f.; الشرفي، **كتاب عدة الأكياس**، ج 2، ص 111 وما يليها.

المهادن الذي تبناه مؤسس إمامتهم، وسيُذَكِّرهم أفراد منهم، طوال تاريخ زيدية اليمن، بهذا الموقف داعين إلى تطبيقه عمليًا. وبدا أن القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قد شهد تليين موقفهم من خصوم علي. فقد واصلوا الأخذ بأن نص وصية الرسول بولاية علي وابنيه من فاطمة، الحسن والحسين، «خافية» وتحتاج إلى نظر لمعرفتها. وسمح لهم هذا الموقف بالتخفيف من معصية أوائل الصحابة، وبخاصة الخليفتين الأولين أبا بكر وعمر[1].

وربما كان السبب تأثير المعتزلة (الجُبَّائية، نسبة إلى أبي علي الجبائي ومدرسة البصرة المعتزلية، أما تأثير المعتزلة على الزيدية فقد جاء مبكرًا: المترجم) المتزايد، وأكثرهم سنيون. فقد غلبت مقالاتهم في زيدية اليمن منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وتبنى الزيديون موقفًا أكثر اعتدالًا من الصحابة وأيد الكثير منهم «الترضية» عليهم (قول «رضي الله عنه») عند ذكر أي من الصحابة[2]. لكن هذا السلوك ظل موضوع نزاع، وفضَّل كثير من أئمة الزيدية الامتناع عن تبنيه، مفضلين بدلًا عنه سلوك طريق «التوقف» (حرفيًا: السكوت بعد ذكر أحد الصحابة). وكان الدافع وراء هذا الموقف عدم الخوض في الجدل حول تحديد حكم الله في حق الصحابة الذين عارضوا عليًا.

وكانت المشكلة الأساسية التي واجهت الزيدية فيما يتعلق بالصحابة الذين عارضوا عليًا تحديد حكم الشريعة في عدم موالاتهم للخليفة الشرعي لرسول الله. وجرى التمييز بين الصحابة الذين «اغتصبوا الخلافة» بعد موت الرسول، مثل أبي بكر وعمر، والصحابة الآخرين، مثل معاوية الذي عارض أن يكون علي خليفة بعد موت عثمان. ويبدو بوضوح أن الزيديين قد عدّوا معاوية مرتدًا، وأغلبهم يلعنونه. لكن

(1) EI2, art. **Imama**, vol. III, p. 1166.

(2) Kohlberg, **Some Zaydi views**, pp. 91-8.

الزيديين المتأخرين وجدوا أنفسهم فيما يتعلق بأبي بكر وعمر أمام مشكلة ما إذا كان يجب اتباع ما فعل الهادي الذي اعتبرهما مرتدين، أم يجب اعتبارهما فاسقين لأن اغتصابهما الخلافة «كبيرة»، أم يجب التوقف عن الحكم عليهما والسكوت دون تحديد حكمهما. أم يجب إعفاؤهما بالقول إنهما ارتكبا «خطأ» أو فعلا «قبيحًا» و«معصية»، وليس «فسقًا»[1]. وقد تبنى هؤلاء، عمومًا، الترضية عليهما. ورفض آخرون إبداء الرأي في الموضوع واتَّبعوا «التوقف». لكن آخرين أيضًا واصلوا الأخذ بالمواقف الجارودية والهادوية أو تبنوا مواقف قريبة منها. وتسامحت هذه المجموعة من الهادويين المتشددين مع اللعن أو السب ولكنها لم تمارسه بانتظام معتقدة أنه لا يليق بالمؤمنين عمومًا أن يَسُبُّوا أو يَلعَنوا[2].

ودخل استخدام مجاميع الحديث السنية في الموقف الذي يتبناه الزيدي من هذه المسائل. فمال مَن كانوا أكثر قبولًا للصحابة لاستخدام هذه المجاميع واعتبارها صحيحة. أما الهادويون المتشددون فإما رفضوها تمامًا أو، إذا عادوا إليها، استندوا إليها على نحو انتقائي، معتقدين أنها بطبيعتها تدعو للشك في صحتها. ولم يؤيد الاقتصار على استخدامها في المرتفعات اليمنية ويعُدّها أصح المصادر بعد القرآن الكريم سوى علماء الحديث، مثل ابن الوزير والشوكاني. ولهذا السبب، حدَّد استخدام هذه المصادر ودرجة إعطاء الأولوية لها مكانة العالِم في الطيف المتدرّج من الهادوي المتشدد إلى علماء الحديث.

---

(1) يُعدّ الحسين بن بدر الدين مثالًا على تبني هذا الموقف في مؤلفه: كتاب **شفاء الأوام**، ج3، ص 495 ـ 497. انظر أيضًا تعليق الشوكاني في الهامش.

(2) **السيف الباتر**، ورقة 3أ ـ ب. محمد بن محمد المنصور، **الكلمة الشافية في حكم ما كان بين الإمام علي ومعاوية** (مكان الطبع غير مدوّن، دار الحضارة، 1992م)، ص 83.

المؤيد يحيى بن حمزة:
مثال العالِم الزيدي المعتدل

أخذ عدد من علماء الزيدية، في القرنين الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي والتاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، بموقف البترية، وتبنوا موقفًا معتدلًا من الصحابة ومن الترضية عليهم. وكان الإمام المؤيد يحيى ابن حمزة (توفي سنة 749هـ/ 1348م) شخصية مهمة في هذا التيار المعتدل. وقد تم مؤخرًا تحقيق رسالته حول سب الصحابة بعنوان «الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين» ونشرها.[1] وتتكون هذه الرسالة من مجموعة أجوبة عن أسئلة طرحها عليه عبد الله بن مسعود الذبياني[2] حول إمامة علي، وحكم الخلفاء الذين عارضوه وما إذا كانوا سيدخلون الجنة، وسأله أخيرًا عمن هم الزيديون.

يؤكد يحيى بن حمزة في هذا المؤلف أن عليًا كان الأفضل بعد النبي لأن الله وهبه الفضائل الظاهرة، ولأن إمامته وإمامة ابنيه الحسن والحسين ثبتت بـ«النص». ثم سرد عشرين من فضائل علي، منها السبق بالإيمان وقرابة الرسول[3].

وبعد إثبات أفضلية علي، تناول الحكم الذي يستحقه أبو بكر وعمر.

---

(1) المؤيد يحيى بن حمزة، **الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين** (صنعاء: مكتبة دار التراث، 1990م) (سترد فيما بعد بعنوان «الرسالة الوازعة»).

(2) لم أعثر على ترجمته، لكن الاسم يشير إلى أنه ينتمي إلى قبيلة من بكيل تسمى ذُبيان، على حدود أرحب في مرتفعات شمال اليمن.

(3) **الرسالة الوازعة**، ص 19 ـ 26.

وبعد إيجاز مواقف خمسة مختلفة[1] تبنتها فرق الشيعة المختلفة حول المسألة، يقرر بوضوح:

«والذي يقضي به الشرع عندنا ونفتي به ونحب أن نلقى الله تعالى عليه ونـأمر من وقف على كتابنا هذا به وهو طريق السلامة لكل منصف هو أن مخالفتهم لهذه النصوص وإن كانت قاطعة لا توجب في حقهم كفرًا ولا فسقًا ولا خروجًا عن الدين ولا توجب قطع الموالاة. فإن إسلامهم صحيح ويدل على صحة ما اخترناه من ذلك، وهو الذي عليه أكابر أهل البيت والمحصلين من أتباعهم وشيعتهم...»[2].

وتعدّ الإمامة في المذهب الزيدي أصلًا من أصول الدين، مثل التوحيد، والعدل. وحسب علم الكلام الزيدي، على كل مسلم أن يؤمن بهذه الأصول بعد النظر المؤدي إلى العلم بها[3]. إلا أن هذا لا يعني إعطاء حرية تامة للنظر حتى يتم الوصول إلى أية نتيجة. إذ على المسلم قبول الأصول التي أقرها المذهب، ومن ثم على النظر أن يكون آليًا، لأن غالبية المسلمين غير مؤهلين بما فيه الكفاية للخوض في مفاهيم أصول الدين. ويرى الزيديون أن رفض أي من هذه الأصول يعني تخليًا عن العقيدة. وقد أثار هذا مشكلة تتعلق بالصحابة الذين عارضوا إمامة علي. وكانت هذه هي الحجة التي استدل بها الهادويون المتشددون على خطأ علماء الحديث،

(1) المجموعات الخمس التي ذكرت هي الإمامية، والرافضة الذين يرون أن من عارض عليًّا كفار لأنهم خالفوا قصد الرسول المعلوم بالضرورة. والمجموعة الثانية الجارودية الذين يقولون إن دليل الوصية على إمامة علي «قاطعة» وهكذا فإن من يعارضها فاسق. والمجموعة الثالثة الصالحية (البترية) الذي يقبلون بخلافة أبي بكر وعمر وليس خلافة عثمان. المجموعة الرابعة، لم يسمها، تقبل بأبي بكر وعمر وتقول إن عثمان كافر. المجموعة الخامسة الصباحية (النزارية الإسماعيلية) التي تقول إن أبا بكر وعمر كفار. انظر **الرسالة الوازعة**، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) الشرفي، كتاب **عُدّة الأكياس**، ج 2، ص 168.

الذين لم يقبلوا بإمامة أبي بكر وعمر فحسب، بل عدّوا الصحابة، بمن فيهم مَن حاربوا عليًّا، عُدولًا، وقالوا إنهم أفضل أجيال المسلمين ويستحقون الاقتداء بهم. ولم يكن الموقف الزيدي المعتدل مغاليًا في توقير الصحابة على هذا النحو، لكنه مع ذلك حاول تبرئة أغلب الصحابة من خطيئة معارضة علي، باستثناء معاوية وبعض من كانت عداوتهم اللدودة لعلي بيّنة.

يورد المؤيد يحيى بن حمزة في رسالته عبارات قالها بعض أوائل أئمة الزيدية، ابتداء بعلي بن أبي طالب نفسه، تثني على الصحابة، مُركّزًا على الأخص على أبي بكر وعمر. ويقوم أساس حجته على أن أوائل أئمة الزيدية لم يكفّروا أحدًا من الصحابة أو يُفسّقوه على الرغم من إنكار أبي بكر وعمر للنصوص القاطعة على أفضلية علي وحقه في الخلافة[1]. إذ يقتضي الإجماع وجود «دلالة قطعية» قبل الجزم بكفر المسلم أو فسقه، وهذا ما لا يتوفر هنا. ولا يشير الدليل الفقهي سوى إلى وقوع الصحابة في «خطأ في النظر» إلى النصوص[2]. ويجادل يحيى بن حمزة قائلًا إنه في حين أن الإشارة إلى إمامة علي مؤكدة وأن الحقيقة الكامنة فيها واحدة وليست قابلة للاجتهاد، يجب أن يكون ظن المرء حسنًا في الصحابة الذين وقعوا في خطأ مخالفة هذه النصوص القطعية. لأن دلالة هذه النصوص قابلة للنظر وفيها غموض وخفاء، ولذلك لا يستطيع المرء اعتبار الصحابة كفارًا أو فاسقين[3]. وقد بايع علي أوائل الخلفاء ولم يعاملهم كما عامل معاوية وعمرو بن العاص وأبا الأعور السلمي وأبا موسى الأشعري، الذين لعنهم وتبرّأ منهم[4]. وباستثناء هؤلاء تعامل علي مع الصحابة بحب وصداقة وقدم لهم المساعدة والتأييد. ثم يقول يحيى بن حمزة إن لا وجود لأية

(1) **الرسالة الوازعة**، ص 38 ـ 39.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ص 29.

رواية تقول إن ابني علي، الحسن والحسين، كانا يلعنان أبا بكر وعمر، ويطعنان فيهما ويعدانهما كافرَين أو فاسقَين. ويورد القصة المشهورة حول رفض زيد بن علي أن يتبرأ من الشيخين، أبي بكر وعمر، وبسبب هذا الرفض رفض أغلب أهل الكوفة الولاء له، وعُرِفوا لذلك بـ«الرافضة»[1]. ويعود الزيديون المعتدلون وعلماء الحديث، مثل الشوكاني، كثيرًا إلى هذه القصة المروية عن زيد بن علي ليثبتوا أن الزيدية المبكرة كانت متسامحة وتستحق الاقتداء بها[2].

وبعد أن يسرد يحيى بن حمزة روايات أخرى حول الموقف الإيجابي الذي اتخذه أوائل أئمة الزيدية من أبي بكر وعمر، يصل إلى الموقف المتشدد الذي اتخذه القاسم بن إبراهيم، جد الهادي. إذ يُروَى أن القاسم حين سئل حول الشيخين أجاب بالعودة إلى الآية التالية:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾[3].

ويرى يحيى بن حمزة في هذا إشارة إلى رفض القاسم سبهما مفوضًا أمرهما إلى الله. ويرى أن الإشارة الثانية إلى رفض القاسم سبهما ولعنهما رواية تقول إن القاسم لم يقر سبقهما لعلي في الخلافة وغضب من فعلهما. ويؤكد يحيى بن حمزة أن القاسم اقتصر على الغضب ولم يتجاوزه إلى اللعن كما يفعل الرافضة[4]. ويلاحَظ أن يحيى بن حمزة لم يذكر رأي الهادي في هذه الرسالة، بل جعله في رأي جده القاسم، ولم يذكر من الأئمة المتأخرين سوى إمامين من طبرستان (على بحر قزوين)، هما الناصر

(1) الرسالة الوازعة، ص 33 ـ 34.
(2) المصدر نفسه، ص 41 ـ 42 والشوكاني، إرشاد الغبي إلى مذهب آهل البيت في صحب النبي، مخطوط، صورة من مكتبة محمد بن إسماعيل العمراني، ص 7 ـ 8 (سيرد فيما بعد بعنوان «إرشاد الغبي»).
(3) سورة البقرة، الآية: 134.
(4) إرشاد الغبي، ص 35.

الأطروش والمؤيد أحمد بن الحسين. فقد رُوِي أن الناصر الأطروش أخذ بالترضية، في حين تبنى المؤيد أحمد التوقف في شبابه لكنه دعا لهما بالرحمة في آخر حياته بعد ذكر اسم أي منهما[1].

وبعد أن أثبت يحيى بن حمزة أن أحدًا من أوائل أئمة الزيدية لم يقل إن الصحابة كفار أو فاسقون، أكد وجود فرقتين من الزيدية فيما يتعلق بالصحابة، الأولى تمثُّل الأغلبية، وتقول بالترضية والترحم، ومن بينها علي، وزيد بن علي، والناصر الأطروش، والمؤيد أحمد بن الحسين. ويقول يحيى بن حمزة إنه يختار اتِّباعهم. ويقوم موقف هذه الفرقة على أن إيمان الصحابة ثابت وأن مخالفتهم لأدلة النص خطأ لا يمكن تفسيره باعتباره معصية «كبيرة» أو «صغيرة». أما الفرقة الثانية فتأخذ بالتوقف، أي الامتناع عن الترضية أو الترحُّم، وتشمل القاسم بن إبراهيم، والهادي، وأبناءه، والمنصور عبد الله بن حمزة. ويقول يحيى بن حمزة إن سبب موقفهم هذا أنه لم يتأكد لهم ما إذا كان الخطأ الذي وقع فيه بعض الصحابة كبيرة أم صغيرة، مع أنهم نهوا عن اعتبار الصحابة كفارًا أو فاسقين. وانتقد الفرقة الثانية قائلًا إنه كان من الأفضل لهم أن يؤكدوا حقيقة إيمان الصحابة وأن خطأهم ليس كبيرة[2]. وفي القسم الأخير من رسالته، وقبل أن يقدم للسائل تعريفًا للزيدية، يؤكد أن الصحابة، بمن فيهم مَن عارضوا خلافة علي بعد الرسول، سيدخلون الجنة بفضل أعمالهم، التي تزيد عن أعمال المسلمين الآخرين، ويستشهد بالحديث القائل إنهم أفضل أجيال المسلمين. وأخيرًا ينكر على من يرفضون الصلاة خلف من يؤمنون أن هذا هو الصواب[3].

ويعد المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أحد من يمثلون الزيدية المعتدلة في هذه المسألة. فهو يرى أيضًا أن من سبقوا عليًا في الخلافة

(1) إرشاد الغبي، ص 36 ـ 37.
(2) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.
(3) المصدر نفسه، ص 44 ـ 50.

وقعوا في خطأ معين لمخالفتهم النص الجلي. إلا أنه يرى أنهم لم يرتكبوا كبيرة لأن فعلهم لم يصدر عن تمرد بل كانت لديهم «شُبهة». ويشدد على أن الترضية عليهم جائزة لأن إيمانهم مؤكد[1].

(1) المرتضى، كتاب البحر الزخار، ج 1 (المقدمة)، ص 95. محمد كمالي، الإمام أحمد بن يحيى المرتضى (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1991م)، ص 474 وما يليها.

آراء الهادويين المتشددين في الصحابة

يعكس توزيع يحيى بن حمزة للزيدية إلى فرقتين إحداهما تقول بالترضية وأخرى تقول بالتوقف اختلافهم الرئيس في الموقف من الصحابة الذين عارضوا عليًا ـ باستثناء معاوية وشركائه الذين تُنكر الزيدية أفعالهم وتعدُّهم مرتكبي كبائر. وتشمل الفرقة التي تأخذ بالتوقف كثيرًا من رجال زيدية اليمن الكبار، ويمكن القول إنهم يمثلون رأي الأغلبية منذ زمن القاسم ابن إبراهيم. ومن الأمثلة المبكرة على هؤلاء حميدان بن يحيى (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي) الذي دعا للعودة إلى أصول الزيدية المبكرة عند القاسم بن إبراهيم والهادي مع رفض التأثير الغالب لمدرسة معتزلة البصرة في اليمن في عصره، وبخاصة الجدل الكلامي الذي أثارته. وكان لحميدان، مثل الهادي، آراء شيعية متشددة فيما يخص الصحابة: فقد رفض الحجة القائلة إن ذنبهم باعتبارهم مجتهدين مغفور وجوّز لعن من ثبتت خطيئتهم، وبالتحديد معاوية وأتباعه[1]. ومن الأمثلة الأخرى على العلماء الذين أخذوا بهذا الموقف من الصحابة، ولو لم يتفقوا بالضرورة مع موقف حميدان الرافض لعلم الكلام، المتوكل أحمد بن سليمان (توفي سنة 566هـ/ 1171م)، والمنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م)، والقاسم بن محمد (توفي سنة 1029هـ/ 1620م)، مؤسس دولة الأسرة القاسمية، وآخرون.

(1) حميدان بن القاسم بن يحيى، كتاب تنبيه الغافلين على مغاليط المتوهمين، في مجموع السيد حميدان، مخطوط، المكتبة البريطانية، رقم OR. 3959 ورقة 113أ وما يليها. Kohlberg, **Some Zaydi views**, pp. 92, fn. 16, 97; Madelung, **Der Imam al-Qasim**, pp.218f.

أخذ مؤسس الأسرة القاسمية بالتوقف، وانتقد الموقف الداعي لقبول عدالة الصحابة دون استثناء[1]. ويقرر في «كتاب الأساس» أن الصحابة الذين لم يَعلَموا أن عليًا كان أحق بالخلافة حتى بعد النظر لم يقترفوا إثمًا. وفي حين تمسّك بأن مَن علِموا ولم يقفوا معه ارتكبوا معصية كبيرة، بسبب الإجماع على أن من عارض الإمام الحق فقد بغى عليه، وهذا البغي فسق. وتنشأ الصعوبة في معرفة مَن مِن الصحابة عَلِم ذلك. ولما لم يكن من اليسير معرفة ذلك، اختار كثير من أئمة الزيدية «التوقف»[2]. إلا أن القاسم لعن معاوية[3]. كما رفض حجة الزيديين المعتدلين التي تفترض أن الأصل إيمانهم، وذلك يقتضي أن يتولاهم المسلمون، لأن «حصول الالتباس نسخ العلم بإيمانهم في الظاهر» كما يقول القاسم[4]. وربما كان المتوكل إسماعيل بن القاسم أكثر اعتدالًا من أبيه. فهو يقول في عقيدته بعنوان «العقيدة الصحيحة والدين النصيحة» إن من الضروري أن يكون (المسلم) مخلصًا للصحابة ـ رضي الله عنهم جميعًا ـ وأن يتمسك بأن أحدًا منهم لم يكن منافقًا أو فاسقًا، «و» في الحديث الصحيح أن (المنافقين والفساق) ليسوا بأصحاب لما أحدثوه»[5]. فهل يجوز أن لا يكون أبو بكر وعمر من الصحابة في رأي المتوكل؟ يبدو أنه يترك الباب مفتوحًا لهذا الاحتمال[6].

---

(1) المنصور القاسم بن محمد، **الاعتصام بحبل الله المتين**، ج 5 (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1987)، ج 1، ص 44 وما يليها.

(2) القاسم بن محمد، **كتاب الأساس**، ص 162 ـ 163 (طبعة نادر، ص 168 ـ 169). الشرفي، كتاب **عدّة الأكياس**، ج 2، ص 168 وما يليها. الحسين بن القاسم، كتاب **هداية العقول**، ج 2، ص 73 وما يليها.

(3) القاسم بن محمد، **كتاب الأساس**، ص 156.

(4) المصدر نفسه، ص 164.

(5) المتوكل إسماعيل بن القاسم، كتاب **العقيدة الصحيحة** (صنعاء: مكتبة دار التراث، 1990م)، ص 14.

(6) كتب أحمد بن صالح بن أبي الرجال (توفي سنة 1092هـ/ 1681م) أحد أهم القضاة في بلاط المتوكل، مؤلفًا حول هذه المسألة بعنوان «**إعلام الموالي بكلام سادته الأعلام الموالي**»، مخطوط، المكتبة البريطانية، رقم OR. 3852 الأوراق 36 ـ 59. يجادل فيه =

وقد رُوي أنه منع أهل حضرموت من الترضية على الشيخين حين سيطر على حضرموت[1].

وحدثت في الفترة القاسمية نزاعات كلامية في مناسبات مختلفة حول مكانة الصحابة وكُتب من يقولون بعدالتهم ومن يرفضونها رسائل تتناول ذلك. وعُرِف المؤرخ المشهور يحيى بن الحسين بن القاسم (توفي سنة 1100هـ/ 1688م)، مؤلف «إنباء الزمن» بموقفه المدافع عن الصحابة. وقد كتب رسالة ترد على الهادوي المتشدد سعد الدين المسوري، أحد الحاشية وموظف البلاط في عهد أوائل أئمة القاسميين، دافع فيها عن علماء الحديث، كما كتب رسالة أخرى بعنوان «إيضاح لما خفي من الاتفاق على تعظيم صحابة المصطفى»[2]. ويقول الشوكاني إن يحيى بن الحسين واجه كثيرًا من المحن على أيدي الهادويين في عصره بسبب موقفه المناصر للسنة. ومما يدعو للإرباك أن أحد أقربائه البعيدين ويدعى يحيى بن الحسين (توفي سنة 1090هـ-1679م) أخذ بالرأي المعاكس في مسألة الصحابة قائلًا إن لعنهم جائز[3].

وفي فترة متأخرة قليلًا، ثارت المسألة نفسها، وكُتِبَت من جديد رسائل حولها. وكان المدافع عن الصحابة في هذه المرة سيدٌ يُدعى صلاح ابن الحسين الأخفش (توفي سنة 1142هـ/ 1730م)، إمام الصلاة في مسجد

= رافضًا اللعن ويقول إنه لا يليق بالزيدية أن تفعل ذلك، لكنه يحاجج بأن الزيديين جارودية وأن لا شك في أن أولئك الصحابة الذي لم يقفوا مع علي ارتكبوا إثمًا. وينتقد قول يحيى ابن حمزة بوجود إجماع بين أئمة الزيدية على عدم قبول القول إن الصحابة أثموا. لكن يبدو أنه يترك الباب مفتوحًا ليختار المرء ما إذا كان سيأخذ بالتوقف وتبرئة الصحابة أم بالترضية عليهم. ومن المرجح أن يستطيع المرء افتراض أن آراء ابن أبي الرجال المعروضة هنا تعكس آراء المتوكل إسماعيل.

(1) محمد المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج 4 (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين)، ج 1، ص 412.

(2) عرف هذا المؤلف أيضًا بعنوان «**منتهى الإصابة فيما يجب من رعاية حقوق الصحابة**»، مخطوط، المكتبة الغربية، صنعاء، مجموع رقم 106. انظر الحبشي، **مصادر الفكر**، ص 131 و**البدر**، ج 2، ص 328 ـ 329.

(3) **البدر**، ج 2، ص 330.

داود في صنعاء، الذي كتب رسالة بعنوان «رسالة في مسألة تنزيه الصحابة». وكتب عبد الله بن علي الوزير، وهو هادوي متشدد ومستشار مقرب من الأئمة الحاكمين، رسالة بعنوان «إرسال الذؤابة بين جنبي مسألة الصحابة» رد فيها على رسالة الأخفش[1].

وشملت هذه الاختلافات مسائل أوسع من عدالة أي صحابي بعينه. فقد كانت تتناول ما الذي يعنيه أن يكون المرء زيديًا، ودور أهل البيت ومكانتهم الخاصة باعتبارهم قادة دينيين وسياسيين للأمة الإسلامية، وما هو المصدر الجدير بالثقة للفقه وللعقيدة. يقول هادوي متشدد معارض للشوكاني:

«وقالوا (الشوكاني وأمثاله): نحن أهل السنة نعمل بما صح لنا من الحديث. والتزموا ـ تتميمًا لغرضهم الفاسد ـ عدالة كل الصحابة وإن ظهر من آحادهم ما ظهر، وإن الحديث المروي عن واحد منهم وإن خالف الكتاب معمول به دونه. . . وما حمل أكثر أهل السنة على هذا المذهب الردي من اعتقاد عدالة جميعهم سوى ما أشرنا إليه من تتميم غرضهم بالتمسك بالأحاديث التي وضعوها لهم مثل أحاديث الرؤية والجبر والتشبيه وعدم خلود الموحِّدين في النار وغير ذلك من عقائدهم الباطلة. فلو فتحوا باب التعديل فيهم لظهر جرح أكثرهم. . .»[2].

وينبغي أن يُؤخذ في الحسبان عند تناول هذه الهجمات الهادوية

(1) انظر الحبشي، **مصادر الفكر**، ص 134 ـ 135. ويمكن العثور على مؤلف الأخفش المخطوط في صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 124، الأوراق 3528. ويوجد في الهامش رد الوزير. وقد تكرم زيد الوزير بتزويدي بنسخة من المؤلفين. انظر: **البدر**، ج 1، ص 295 ـ 296 .**نشر العرف**، ج 1، ص 789. وكتب الأخفش أيضًا مؤلفًا بعنوان «**عجالة الجواب في الرد على شيعة معاوية الكلاب**» (مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 91)، يشير إلى أنه ربما غير آراءه في وقت متأخر.

(2) **الغطمطم**، ج 1، ص 13، 15. وللاطلاع على دفاع كلامي عن المعتقدات الزيدية المعتزلية في وجه معتقدات السنة، انظر محمد السماوي، **العقد المنظم في جواب السؤال الوارد من الحرم المحرّم** (صنعاء: مكان الطبع غير مدوّن، 1992م).

المتأخرة على أولئك الذين جادلوا مناصرين عدالة الصحابة والترضية عليهم، أن المناقشة لم تقتصر على الجدل داخل الزيدية، كما كان الحال في زمن المؤيد يحيى بن حمزة. فقد أصبحت المناقشة الآن بين علماء الحديث السنة مثل الشوكاني، والهادويين المتشددين. ورأى الهادويون في هذا الجدل أن آراءهم تتفق مع مقالات الزيدية، ممثلة بمقالات أوائل الأئمة القاسميين وآراء العلماء الأول مثل حميدان. وعلى العكس، جادل علماء الحديث قائلين إن المعتدلين من أهل المذهب يمثلون الزيدية الصحيحة، وسعوا لدحض أغلب ما يمثّل الخصوصية الشيعية في مقالاتها.

مؤلف الشوكاني «إرشاد الغبي»

تُبيِّن مسألة الموقف المناسب من الصحابة الطريقة التي يحدد بها علماء الحديث المعتقد الديني الصحيح والأفعال الصحيحة، وتحالفهم مع الدولة التي استخدمت ما تملك من قوى الإكراه لترجيح كفة هذه الموضوعات. وأعطى الجدل الفكري في صنعاء في أواخر القرن الثامن عشر، حول مكانة الصحابة، صورة أوضح عن التوترات بين الهادويين المتشددين وعلماء الحديث، وكذلك عن القضايا التي دار حولها الجدل: ماذا يعني أن تكون هادويًا؟ وما هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به الدولة في صوغ رسالة الهادوية والدفاع عنها؟ فقد أكدت حجج الشوكاني وأمثاله من علماء الحديث أن العلماء المعتدلين يمثّلون الزيدية الصحيحة ـ وهي حجة سبق رؤيتها في مؤلف يحيى بن حمزة ـ وأن أيًا من أئمة الزيدية لم يلعن الصحابة أو أجاز لعنهم. وتجاهل علماء الحديث مقالات أئمة الزيدية الهادوية المتشددين، مثل الهادي وأوائل أئمة القاسميين، الذين لم يقفوا موقفًا معتدلًا. واستغلوا أيضًا غموض معاملة الصحابة باعتبارهم مجموعة متجانسة، بمن فيهم أكثرهم إثارة للإشكال مثل معاوية وأبي بكر وعمر، الذين تعامل الزيديون معهم بنعوت مختلفة. ومن جانب آخر، استشهد الهادويون المتشددون بالموقف المتصلب عند الهادي وأئمة يمنيين آخرين، مثل المنصور عبد الله بن حمزة وأوائل أئمة القاسميين، وعدُّوهم يمثلون الزيدية الصحيحة. وقالوا إن السبّ لم يكن عادة أتباع أهل البيت لأنه غير لائق، باستثناء في حال معاوية وأتباعه. لكنهم واصلوا الإنكار على أبي بكر وعمر لتجاهلهما حقوق أهل بيت النبي، دون سبّهم صراحة. واتهموا علماء الحديث بالرغبة في تقويض الدعوة الزيدية بكاملها وشكُوا بمرارة من

التوجه السني الذي سارت عليه الدولة، ورأوا أن الشوكاني، الذي وصفوه بأنه ناصبي (معارض لعلي وأهل البيت) يبذر بذور تحطيم الزيدية.

وتلقى الشوكاني سنة 1208هـ/ 1793-1794م سؤالًا من بعض العلماء حول سب الصحابة. وجاء جوابه في رسالة بعنوان «إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي». ولا يعرف اسم السائل، وأخذ الجواب صيغة جدل طويل مع محاور هادوي متشدد مفترض، لإقناعه بوجود إجماع بين أئمة الزيدية يمنع سب الصحابة ويرى أن سبّهم كفر.

وتعد «الرسالة الوازعة» ليحيى بن حمزة و«الإيضاح» ليحيى بن الحسين المصدرين الأساسيين لرسالة الشوكاني «إرشاد الغبي». إلا أنه يتجاوز يحيى بن حمزة في الاستشهاد بأقوال إيجابية في النظر إلى الصحابة لأئمة زيديين جاؤوا بعد زمن يحيى بن حمزة. ويقول الشوكاني في المقدمة إن من يدعون أنهم أتباع الزيدية في عصره لم يعودوا يعرفون مصادرها، لأنهم لا يدرسون سوى مختصر وحيد. والنتيجة حدوث كثير من الاضطراب ونسبة آراء خاطئة إلى أئمتهم. وأصبح الوضع أن كثيرين يسيئون لسمعة الصحابة ويدّعون أن هذا يتفق مع مقالات أهل البيت[1]. ويقترح الشوكاني أن يتولى هو تبيان حقيقة الأمر بالاقتصار على الاستناد إلى المصادر الزيدية وإثبات «اندراس معاهد علومهم الشريفة في هذه الأزمنة»[2]. إن مغزى جوابه ومحتواه استفزازي ومتعال.

وكما يلاحَظ، يقوم جوهر حجة الشوكاني على ادعاء وجود إجماع بين أئمة أهل البيت يحرّم سبّ الصحابة كما يحرّم تكفيرهم أو تفسيقهم. ثم عرض شواهد من ثلاثة عشر مرجعًا زيديًا ليثبت وجود هذا الإجماع. وأول هذه المراجع الإمام المؤيد أحمد بن الحسين الهاروني (توفي سنة 411هـ/ 1020م) من طبرستان (على بحر قزوين) الذي اقتبس منه قوله إن جدوده حرّمُوا سب الصحابة.

(1) إرشاد الغبي، ص 1.
(2) المصدر نفسه، ص 2.

والمرجع الثاني المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م)، وهو إمام مهم من أئمة الزيدية في اليمن وشخصية إشكالية فيما يتعلق بالصحابة. إذ يبدو أنه عبر عن رأيين مختلفين في مؤلفاته. فقد دعا إلى التوقف في مؤلَّفه الرئيس «كتاب الشافي»، في حين تبنى موقفًا مرنًا من الترضية في رسالته «جواب المسائل التهامية»[1]. وقد أشار يحيى بن حمزة في «الرسالة الوازعة» إلى هذا الغموض في رأي المنصور، وانتقد فيها من يدَّعون أن المنصور قال إن الزيدية الصحيحة هي الجارودية، وإنه نهى عن الصلاة وراء من لا يرضُون على أبي بكر وعمر. وسأل يحيى بن حمزة من يسبهما عن دليله. ويرد قائلًا إن المنصور قصد أن الزيديين اتبعوا ما زعمته الجارودية من أن إمامة علي «ثابتة بالنص»، وليس أنهم تبنوا قول الجارودية إن الصحابة مرتكبو كبيرة. ويضيف أن المنصور لم يقل ذلك، بل قال: «لا تصلوا وراء من يسبهما واسألوا من يقول بالترضية عن دليله»[2]. ويواصل الشوكاني هذه الحجاج مقتبسًا شواهد مما كتب المنصور مدللًا على أن أئمة الزيدية لم يلعنوا أبا بكر وعمر، بل عدوهما أفضل الناس بعد الرسول وعلي وفاطمة. فقد وقعوا في خطأ وارتكبوا معصية في تولي الخلافة قبل علي وهو ما يُترَك حكمه لله وحده، ومع ذلك يستحقون المغفرة بفضل أفعالهم الصالحة السابقة[3]. ويواصل الشوكاني اقتباس شواهد من مؤلفات يحيى بن حمزة ليجادل قائلًا إن غالبية أئمة الزيدية قالوا بالترضية. ثم يستشهد بمؤلفين آخرين مثل الهادي بن إبراهيم الوزير ويحيى بن الحسين بن القاسم (توفي سنة 1100هـ/ 1688-1689م)، يتلو ذلك قائمة بأسماء ومؤلفات لبقية المراجع

(1) انظر: المنصور عبد الله بن حمزة، كتاب الشافي، ج 4 في مجلدين (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1986م)، ج 3، ص 271 ـ 272. وربما لم يكن صدفة أن يتمسك المنصور بموقف الترضية في الإجابة عن أسئلة وردت من تهامة، لأن من طرح تلك الأسئلة قد يكونون من السنة.

(2) الرسالة الوازعة، ص 41 ـ 43.

(3) إرشاد الغبي، ص 2 ـ 3.

الثلاثة عشر. وتقدم جميع الاقتباسات أئمة الزيدية باعتبار أنهم حرَّموا سبّ الصحابة أو أنكروه. وسعى الشوكاني للحجاج قائلًا إن الموقف الزيدي المعتدل من الصحابة، كما تبناه يحيى بن حمزة وأحمد بن يحيى المرتضى، يمثل مقالات المذهب، وبذلك تجاهل حقيقة أن أوائل أئمة القاسميين لم يتبعوا هذا التراث لأنهم تبنوا موقفًا أكثر تشددًا في مسألة الصحابة.

ويبدأ الشوكاني في القسم الثاني من «إرشاد الغبي» الجدل مع هادوي متشدد افتراضي يلعن الصحابة فيقول إنه لا يستطيع أن يستند في لعنهم إلى القرآن أو السنة أو كتب أئمة الزيدية أو كتب علماء الحديث أو مذاهب السنة الأربعة، لأن لا وجود لأدلة في أي منها تجيز هذا الفعل. وبدلًا من ذلك، يثني جميع هذه المصادر على الصحابة ويعدّهم أفضل الأجيال وأهل الجنة. أما علماء الحديث ومذاهب السنة، فيقول الشوكاني موافقًا إنهم جميعًا يعدّون من يلعن الصحابة مبتدعًا، والبعض يعدّونه فاسقًا في حين يرى آخرون أنه كافر[1]. ويقول الشوكاني إن المصدر الوحيد الذي يستطيع اللاعن أن يستند إليه في فعله هو غلاة الإمامية الرافضة والذين ينكر عليهم جميع علماء المسلمين، بمن فيهم علماء الزيدية. وبتصنيف الشوكاني لمن يلعن باعتباره إماميًا، تبنى أكثر المواقف تصلبًا في مسألة مكانة الصحابة بما لا يسمح لأي موقف وسط أو تدقيق في المسألة.

ثم يورد الشوكاني اقتباسات من أئمة زيدية ينكرون على الرافضة ليستطرد نحو تعريف هذه التسمية. فيستشهد أولًا بأحمد بن يحيى المرتضى، الذي قال إن الرافضة هم أولئك الذي يسبون «الشيخين» ويعدّون فساقًا[2]. ويتلو هذا اقتباس من «كتاب الأحكام» للهادي يحيى بن الحسين ينكر فيه الهادي على الإمامية ويقتبس حديث: «يا علي، سيكون في آخر

(1) ومصدر الشوكاني هنا العالم المصري الشافعي ابن حجر الهيتمي (توفي سنة 974هـ/ 1567م) الذي يقتبس منه قوله إن كثيرًا من الأئمة قالوا: إن من يسب الصحابة كافر. انظر: إرشاد الغبي، ص 6 ـ 7.

(2) المصدر نفسه، ص 7. انظر: المرتضى، كتاب البحر الزخّار، ج 5، ص 25.

الزمان فرقة لها كنية تعرف بها. يسمّون الرافضة. اقتلهم إذا ظفرت بهم. قتلهم الله لأنهم مشركون»[1]. ويؤكد الشوكاني لتقوية حجته أن هذا الحديث هو الوحيد في مؤلفات الهادي الذي تتصل سلسلة سنده بالنبي، وهو ما يقتضي أنه إذا كان للهادي رأي له أساس ولا يُشَكّ في صحته فهو الذي يستند إلى هذا الحديث. ولكي يثبت الشوكاني أن الرافضة هم أولئك الذين يسبّون الصحابة، يحكي القصة التي نشأت عنها تسمية الرافضة، مستندًا إلى «القاموس» للفيروزآبادي، حيث وُصِفوا بأنهم من رفضوا إمامة زيد بن علي لأنه «أبى أن يتبرأ من الشيخين» أبي بكر وعمر. وفسّر الشوكاني رفض زيد بأنه يعني رفضَ لعنهما. ويؤكد أن الإمامية لا تلعن الشيخين وجمهور الصحابة فحسب، بل تلعن جميع المسلمين بمن فيهم زيد بن علي. وهذا في الحقيقة صحيح. كما يمكن النظر إلى رفض الإمامية لزيد بمفردات أقل إثارة للجدل لأنهم اختاروا جعفرًا الصادق إمامًا بدلًا من زيد بعد وفاة محمد الباقر.

وتواصل رسالة «إرشاد الغبي» هذا الأسلوب من الجدل، موضحة أن عليًا لم يلعَن بل قال بالترضية. ويقتبس الشوكاني من قصيدة «البسّامة» لصارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير (توفي سنة 914هـ/ 1508م) في تاريخ أئمة الزيدية، حيث يقول:

فرَضٌ عنهم [أي أبو بكر وعمر] كما رضّى أبو حسنٍ [علي]
أو قِف عن السَّبِّ إما كنت ذا حذر[2]

وتعكس القصيدة الموقف الوسَطِي لبعض رجال الزيدية، مثل صارم

---

(1) انظر: الهادي يحيى بن الحسين، كتاب الأحكام، ج 1، ص 455.
(2) البدر، ج 1، 31 ـ 32. حقق «البسامة» زيد الوزير وستطبع قريبًا. وأعبّر عن امتناني له لتزويدي بنسخة منها. يعطي مؤلفها صارم الدين الوزير مثلًا على التيار الزيدي المعتدل، ناصحًا بالترضية على أبي بكر وعمر مع أن توكيده واضح للحاجة إلى لعن معاوية وأصحابه الذين عدّهم «ناصبة».

الدين بن الوزير، الذي كان يعتقد أن عليًا قَبِل بخلافة أبي بكر وعمر بسبب سوابقهم في الإسلام. وأهمل هؤلاء المعتدلون رأي الهادي الذي كان أكثر تشددًا. والحقيقة أن كلا موقفي التوقُّف والترضية ينحرف عن موقف الهادي المتشدد، لأن هذين الموقفين أقل من موقف الهادي. وبسبب هذه الاختلافات بين رجال الزيدية، ألقى الشوكاني الضوء على رأي الزيديين المعتدلين مع تجاهل موقف المتشددين منهم ومن ثم تجاهَلَ على نحو ملائم حقيقة أنهم جميعًا أقروا لعن معاوية. كما حَوَّل تركيزه إلى بعض المسائل في التاريخ الإسلامي المبكر ظلت خلال وقت طويل محل جدل بين السنة والشيعة. وإحدى هذه المسائل «فدك»، وهي واحة يعتقد الشيعة أن الرسول خلّفها لترثها ابنته فاطمة لكن أبا بكر حرمها من هذا الميراث. ووفقًا للروايات المعروفة حين طلبت فاطمة هذا الميراث من أبي بكر قال: إنه سمع الرسول يقول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركناه صَدَقة. يأكل أهل بيت محمد من هذا المال». وحين شعرت فاطمة أنها حرمت من الميراث غضبت وابتعدت عن أبي بكر، ولم تكلمه حتى ماتت بعد ستة شهور[1].

وتعد فدك علامة مميّزة عند الهادويين المتشددين. فموقف المرء من حكم أبي بكر يحدد في رأيهم ما إذا كان هادويًا أم تجاوز مذهب الهادي إلى غيره. إلا أن الشوكاني ألقى الضوء على حقيقة أن رجال الزيدية المعتدلين أقروا حكم أبي بكر[2]. يقول ابن المرتضى في مؤلفه «كتاب القلائد»: إن حكم أبي بكر حول فدك كان صحيحًا، مخالفًا رأي الإمامية وبعض الزيدية المعتزلة. وفي رأيه أن الحكم لو كان غير صحيح لنَقَضه عليٌّ، ولو كان

---

(1) انظر: Madelung, **The Succession to Muhammad** (Cambridge University Press, 1997), pp. 50-1. Goldziher, **Muslim Studies**, vol. II, pp. 102-3.
(2) وهذا في الحقيقة ليس صحيحًا لأن من أقر حكم أبي بكر لم يكن جميع المعتدلين من رجال الزيدية كما يلاحظ في البسامة لصارم الدين الوزير الذي يقول إن أبا بكر وعمر سبقوا حيدر (عليًا) في الحكم واغتصبوا بالقوة ما ورثته المستحقة فاطمة.

ظالمًا لأنكره بنو هاشم والمسلمون[1]. ويلاحظ الشوكاني أيضًا أن يحيى بن حمزة في مؤلفه «كتاب الشامل» أخذ بالرأي نفسه حين قال:

«إنما طلب (أبو بكر) منها إقامة البيّنة، وقد جاءت بعلي وأم أيمن فقال: (امرأة مع الامرأة أو رجل مع الرجل)، قال الإمام يحيى «فغضبت لأجله، فالحق أغضبها...»[2].

والفكرة هنا أن فاطمة لم تلتزم بقواعد البيّنة في الشريعة الإسلامية والتي تفرض أن تقدّم أيضًا امرأة أخرى أو رجلًا يشهد، لتفي بشرط أن يشهد إما رجلان أو رجل وامرأتان. وكانت النتيجة عدم قبول أبي بكر لبيّنتها وقدّم بيّنته في صيغة حديث ذكر آنفًا. ويقول الشوكاني إن موافقة هؤلاء العلماء على حكم أبي بكر يثبت أنهم اعتقدوا أنه عدل ليحكم في هذه القضية.

ولم يذكر الشوكاني أن القاسم بن محمد، مؤسس دولة الأسرة القاسمية والشخصية ذات المكانة الكبيرة في تاريخ الزيدية المتأخر، اتخذ موقفًا مناقضًا لهذا الرأي. فقد ذكر القاسم أن أبا بكر أحد المتخاصمين لا يستطيع أن يحكم في القضية، كما أن عليًا كان الإمام الشرعي في ذلك الوقت ولم يذعن في ولاية أبي بكر، ولم يكن حكم أبي بكر مقبولًا بأي حال. بالإضافة إلى أن هذا المال كان قد أصبح في يد فاطمة ومن ثم لا يمكن طلب البينة منها على ملكيتها[3]. ويعرض الهادي الحجج نفسها في رسالته «تثبيت الإمامة» وينكر على أبي بكر ويعدّه مرتدًا بغيضًا بسبب حكمه في قضية فدك. وهكذا كان المنصور في الحقيقة أقرب إلى مقالات الهادي

(1) أحمد بن يحيى المرتضى، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق ألبرت نادر (بيروت: دار المشرق، 1985م)، ص 144. إرشاد الغبي، ص 9.
(2) إرشاد الغبي، ص 9.
(3) المنصور القاسم بن محمد، كتاب الأساس، ص 165 ـ 167. الشرفي، كتاب عُدة الأكياس، ص 174 ـ 183. وللاطلاع على رأي مشابه في هذه القضية، انظر المنصور عبد الله بن حمزة، كتاب الشافي، ج 4، ص 210 ـ 213.

منه إلى يحيى بن حمزة أو ابن المرتضى[1]. ولكي يحجب الشوكاني هذه الحقيقة، يستشهد في القسم الثاني من «إرشاد الغبي» بالهادي حيث يبدي آراء معاكسة تمامًا. فقد كتب الهادي في رسالة بعثها لأهل صنعاء يقول:

«ولا أبغض أحدًا من الصحابة رضي الله عنهم الصادقين والتابعين لهم بإحسان، المؤمنين منهم والمؤمنات، أتولى جميع من هاجر ومن آوى منهم ونصر. فمن سبّ مؤمنًا عندي استحلالًا فقد كفر، ومن سبّه استحرامًا فقد ضلّ عندي وفسق. ولا أسبّ إلا من نقض العهد والعزيمة، وفي كلّ وقت له هزيمة، من الذين بالنفاق تفرّدوا، وعلى الرسول مرةً بعد مرة تمرّدوا، وعلى بيته اجترؤوا فطعنوا»[2].

وهذا قول يذهب في الاتجاهين معًا. إذ تشير الجمل القليلة الأخيرة إلى أن الهادي قد سبّ أولئك الذين أبدوا العداء لأهل بيت النبي ومن ثم لم يعدّهم من الصحابة. ويدخل أبو بكر وعمر في هذه الفئة في تقدير الهادي، ويقوم الشوكاني هنا بالتشويش عمدًا ليثبت أن الهادي يرى أن مَن يسبُّ كافرٌ أو فاسق.

وبعد أن يستشهد الشوكاني بمزيد من رجال الزيدية المعتدلين في الموضوع، يواصل عرض حججه بتعداد الأحاديث الواردة في مجاميع الحديث السنية المعروفة والتي تنهى عن سب المسلم لأخيه المسلم أو تكفيره أو تفسيقه أو اغتيابه[3]. وفي إحدى حجج الشوكاني الختامية يؤكد أن مسألة السب والتكفير والتفسيق، وفقًا للمذهب الزيدي، ليست مسألة يجوز فيها التقليد، بل يجب أن يبلغ المرء مرتبه المجتهد قبل أن يكون له

(1) انظر: Van Arendonk, **Les Débuts de L'Imamat Zaidite**, pp. 279f.
(2) 574 إرشاد الغبي، ص 10 وانظر أيضًا: تحقيق علي أحمد الرازحي، المجموعة الفاخرة (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 2000م)، ص 146.
(3) إرشاد الغبي، ص 11 ـ 12.

رأي، لأن هذه المسائل ليست مسائل فرعية، بل مسائل تقتضي بلوغ درجة معينة من العلم. وهكذا حتى حين يمكن أن يوجد رأي مرجع هادوي يقول بالسب، لا يجوز اتّباعه. وبتوكيد الشوكاني على الحاجة إلى الاجتهاد، يبدي ازدراءه لخصومه الهادويين الذي يعدّهم جهلة.

ويتحسر الشوكاني في خاتمة الرسالة للحال في أيامه حيث يطلق الهادويون المتشددون تسمية «ناصبي» على من لا يسبّ الصحابة، ومن يقرؤون مجاميع صحيح الحديث السنية، ويدرسون علوم الحديث، وكذلك على علماء الحديث وعلى علماء السنة عمومًا. وهذا، كما يقول الشوكاني، يعني تكفير جميع المسلمين، ما دام أن تكون ناصبيًا يعني أن تكره عليًا وتعاديه، وهو ما يعدّ كفرًا وفقًا لكثير من الأحاديث. ومع ذلك، فإن تكفير أي مسلم كفرٌ في ذاته. وهكذا فإن الهادويين الذين يصِمون الآخرين بأنهم «ناصبيون» يكفّرون أنفسهم على نحو غير مقصود ويلتحقون بالخوارج. وفي الأخير يشكر الشوكاني الله لأنه:

«وقد أراح الله سبحانه من النواصب والخوارج ومن سلك مسلكهم. فلم يبق منهم أحد إلا شرذمة يسيرة بعمان وطائفة حقيرة بأطراف الهند يقال لهم الإباضيّة»[1].

وفيما يتعلق بتسمية الهادويين المتشددين لعلماء الحديث وقراء مجاميع الصحاح «نصبة» يقول الشوكاني:

«وهذه مصيبة مهلكة لدين من تساهل في ذلك. ولا يكون إلا أحد رجلين: إمّا جاهل لا يدري ما هو النصب ولا ما الناصبي، أو غير مبال بهلاك دينه»[2].

وهكذا يرى الشوكاني بوضوح أن الخوارج كانوا «الناصبيين» الحقيقيين وأنه لا يمكن إطلاق هذه التسمية على أي عالم من علماء السنة.

(1) إرشاد الغبي، ص 14.
(2) المصدر نفسه، ص 14.

لقد استقطب الشوكاني في «إرشاد الغبي» على نحو جوهري جمهور العلماء في صنعاء وما حولها. ولم يعد أحد يسمع الأصوات المعتدلة المبكرة بين تطرفين، تطرف علماء الحديث وتطرف هادوي متشدد، كما عبر عن تلك الأصوات مثلًا ما كتبه إسحاق بن يوسف (توفي سنة 1173هـ/ 1760م)[1]. ودفع الغضب الهادويين المتشددين للرد القادح على الشوكاني وقادوا أعمال شغب في الشوارع. وأصبحت مسألة ما إذا كان المرء يستطيع أو يجب أن يسبّ بعض الصحابة رمزًا لما يفصل بين المجموعتين، وأصبح المذهب الهادوي المتشدد عقيدة مقاومة للدولة. والأهم، أن الطريقة التي حلت بها الحكومة الصدام الديني بلورت التحولات لصالح السنة، تلك التحولات التي حدثت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وسيشرح الفصل التالي رد فعل الهادويين على هذا النظام الجديد، ومحاولاتهم مواجهته بجميع الوسائل المتاحة لهم.

(1) البدر، ج 1، ص 135 ـ 137. يتخذ إسحاق بن يوسف موقفًا وسطًا في مؤلفين، فيشجع علماء الحديث على العودة إلى المؤلفات الفقهية للمذهب الهادوي وينصح الهادويين بالعودة إلى مجاميع الحديث السنية. انظر إسحاق بن يوسف، **الوجه الحسن المُذهِب للحَزَن** (صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م). المصدر نفسه، **الفكيك لعقود التشكيك**.

الفصل السادس

أعمال شغب في صنعاء رد الهادويين المتشددين

يا ذا المريد لنفسه تثبيتا ... ولديه عند الإله ثبوتا
اسلك طريقة آل أحمد واسألن ... سفن النجا أن يسألوا ياقوتا
لا تعدلن بآل أحمد غيرهم ... وهل الحصى يشاكل الياقوتا؟

[المنصور القاسم بن محمد][1]

نتج عن جهود الشوكاني لتعيين تلاميذه ونشر آرائه في المناطق التي تسيطر عليها الدولة مقاومة كبيرة من الهادويين الذين رأوا في ذلك هجومًا على مقالات مذهبهم. واعترض آخرون عليه لأسباب أقل صلة بالعقيدة. فقد أصبح ببساطة قوي التأثير. وأيًّا كان الحال، فقد نظر كثيرون إلى الشوكاني، وبخاصة أولئك الذين لم يكونوا في السلطة، بأنه عدوُّ الزيدية. وهكذا أصبحت الزيديةُ الهادوية عقيدةَ مقاومة للدولة. وأصبحت القضيتان المتلازمتان المتعلقتان بسب الصحابة وما إذا كان المرء يستطيع دراسة مجاميع صحاح الحديث السنية بؤرة المسائل التي

(1) من قصيدة للإمام المنصور القاسم بن محمد تدحض الصوفيين. ويبدو أن ياقوت شيخ صوفي حبشي مقبور في عدن، ويتلاعب المنصور باسمه ليدعم مطالبة أهل البيت بأن يتولوا الزعامة الدينية للأمة الإسلامية. انظر: البدر، ج 2، ص 50. ضياء الدين يوسف بن يحيى، نسمة السحر بذكر من تشيّع وشعر، ج3 (بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999م)، ج 2، ص 514 ـ 515.

تجمعت المعارضة من حولها. وسيشرح هذا الفصل بعض ردود الهادويين على الشوكاني وعلى تحول الدولة نحو السنة. وتجاوزت النزاعات التي نتجت عن ذلك المظاهر النظرية للفقه الإسلامي واتخذت أبعادًا سياسية واجتماعية مهمة.

ردود الأفعال على «إرشاد الغبي»

لقد كُتِب أكثر من عشرين ردًّا على «إرشاد الغبي»[1]. ويشرح الشوكاني الأحداث قائلًا إن أعداءه حاولوا إقناع وزراء في الحكومة والإمام المنصور علي لسجنه أو نفيه، والبعض دعا لاقتحام بيته ومصادرة جميع الكتب التي تحتوي على الآراء الفقهية المناقضة للمذهب الهادوي. وجادلوا قائلين إنه سعى لاستبدال مذهب أهل البيت وإبطاله. لكن الإمام، كما يقول الشوكاني، ظل صامتًا ومحايدًا، يخشى الله، راغبًا في حماية العلماء والدفاع عمن يقدمون الدليل للمؤمنين[2]. ويعكس قرار الإمام أن يقف إلى جانب الشوكاني في هذا الظرف موقفه المناصر للسنة ورغبته في الامتناع عن الأخذ بمقالات الهادوية التي مثّلت جزءًا من أسس الإمامة.

ويواصل الشوكاني القول إنه بعد أن كتب «إرشاد الغبي» امتلأ الجو في صنعاء بالخطر عليه ونُصِح بأن لا يواصل التدريس في الجامع الكبير. لكنه أصر على مواصلة ذلك بسبب رغبة تلاميذه المتقدة في التعليم. فجاء بعض الهادويين المتعصبين إلى الجامع لتقليده: وقفوا ذات مساء على طريقه وهو عائد إلى منزله من الجامع واكتفوا بالتحديق فيه. وفي وقت لاحق، أرسل وزير رافضي عسكرًا من عبيده إلى الجامع لإحداث فتنة. ويعرض الشوكاني النزاع في روايته باعتباره خلافًا بينه،

(1) انظر: البدر، ج 1، ص 232 وما يليها .أدب الطلب، ص 30 وما يليها.
(2) أدب الطلب، ص 31.

من حيث هو ضحية التمسك بالسنة، وبين متعصبين يعارضون ما يقوم به من تدريس لمصادر السنة.

«فوصلوا وصلاة العشاء الآخرة قائمة. ودخلوا الجامع على هيئة منكرة، وشاهدتهم عند وصولهم فلما فرغت الصلاة قال لي جماعة من معارفي إنه يحسن ترك الإملاء تلك الليلة في البخاري فلم تطب نفسي بذلك. واستعنت بالله وتوكلت عليه وقعدت في المكان المعتاد وقد حضر بعض التلاميذ وبعضهم لم يحضر تلك الليلة لما شاهد وصول أولئك الأجناد. ولما عقدت الدرس وأخذت في الإملاء رأيت أولئك يدورون حول الحلقة من جانب إلى جانب، ويقعقعون بالسلاح، ويضربون سلاح بعضهم في بعض، ثم ذهبوا ولم يقع شيء بمعونة الله تعالى وفضله ووقايته»[1].

ولا يُعرف إلا القليل عن الأحداث التي وصفها هنا من مصادر أخرى غير كتاب الحوليات الرسمية في تلك الفترة وغير الشوكاني نفسه وتلاميذه المخلصين. وهذه المراجع تصف خصومه الهادويين دون تمييز باعتبارهم متعصبين وغلاة، وقبل هذا الرأي أغلب المؤلفين المعاصرين الذين كتبوا عن تلك الفترة[2]. وعُرِضت مفارقة اضطهاد الدولة الزيدية الهادوية للهادويين، ووقوف إمامها إلى جانب علماء الحديث، إما على نحو لا يثير التساؤل أو وصفت بأنها تعكس صحة دعاوى الشوكاني التي قبل الإمام بها. وأيًا كان الأمر، سعت الردود على «إرشاد الغبي» لإثارة مشاعر العامة المناصرة للزيدية ضد المؤلف وضد علماء الحديث الذين صُوِّروا بأنهم

(1) أدب الطلب، ص 32.
(2) انظر مثلًا: العمري، **الإمام الشوكاني**، ص 95 وما يليها. الشرعبي، **الإمام الشوكاني**، ص 79 ـ 80. صالح محمد مقيل، **محمد بن علي الشوكاني** (جدة: مكتبة جدة، 1989م)، ص 137 ـ 138.

يهدمون الزيدية بتواطؤ من الحاكمين. وقد جمع عدد من هذه الرسائل في مجلد بعنوان «إظهار الخبي في الرد على إرشاد الغبي»، يلقي الضوء على الجانب الآخر من الخلاف[1].

وممن ردوا على «إرشاد الغبي» الحسين بن يحيى الديلمي (توفي سنة 1149هـ/ 1834م) الذي كتب «در اللآلي في حجة دعوة البتول لفدك والعوالي (في المدينة)»[2]. وقد كان الديلمي صديقًا حميمًا للشوكاني، يشاركه في وجهة النظر السنية وكان شخصية مهمة في ذمار في زمنه. ولعل دحضه لـ«إرشاد الغبي» كان مفاجأة. إلا أن الشوكاني قال إن الديلمي دُفِع للرد بضغط الهادويين المتعصبين في ذمار عليه ليظهر العداء لصديقه. ويؤكد أيضًا أن القراءة المعمقة لرسالة الديلمي تؤيد في الواقع ما يدعو إليه وأن الهادويين قد خُدِعوا ليعتقدوا غير ذلك. وفي رد الشوكاني الوحيد على من انتقدوه كتب ردًا على رسالة الديلمي، وكان هذا الرد بعنوان «الدر المنضد في مناقب آل محمد ومثالب من طغى عليهم وتمرد»[3]. وكتب عبد الله بن إسماعيل النهمي (توفي سنة 1228هـ/ 1813م)، أحد مشايخ الشوكاني، ردًا آخر. ويقول الشوكاني إن بعض وزراء الحكومة حثوا النهمي على الرد[4]. ومن الواضح أن مسألة سب الصحابة كانت مثار خلاف كبير بين العلماء، لكن ما هو أهم أنها حددت المفردات التي دارت من حولها المنافسات السياسية في ذلك الوقت.

(1) يقول الحبشي في «مصادر الفكر»، ص 141، إن نسخة من «إظهار الخبي» موجودة في مكتبة الأمبروزيانا. لكن الإشارة الوحيدة إليها في مرجع مطبوع يوجد في فهرس المكتبة الشرقية في الجامع الكبير في صنعاء، «مجموع رقم 90 (انظر **فهرست مخطوطات مكتبة الجامع الكبير**، ج 2، ص 532) ولم يسمح لي بالعودة إليها.
(2) توجد نسخة من مؤلف الديلمي، الذي لم أره، في المكتبة الغربية في الجامع الكبير في صنعاء، مخطوط، مجموع رقم 140، الأوراق 25 ـ 32.
(3) **أدب الطلب**، ص 34 ،**البدر**، ج 1، ص 234. ولم يعد هذا المؤلف موجودًا.
(4) البدر، ج 1، ص 235، 380.

أعمال شغب في صنعاء سنة 1210هـ/1796م

شهدت صنعاء أعمال شغب في شهر شوال سنة 1210هـ نيسان/ أبريل 1796م معادية للسنيين. بدأت بقيام عبد يدعى سندروس الحبشي يملكه عبد الله ابن الإمام المنصور علي بلعن معاوية كلما التقى عبدًا آخر للمنصور علي يدعى سلطانًا الحبشي. وكان بعض العبيد، مثل سندروس وسلطان، موظفين في الدولة، إما في الجيش أو في الإدارة، وكانت آراؤهم السياسية والدينية في الغالب تعكس آراء أسيادهم. وكان معتادًا أن يستخدم مُلاك العبيد عبيدهم للدفاع عن مصالحهم في أروقة البلاط[1].

وذات مساء، قابل سندروس سلطانًا عند باب مسجد التقوى ولعن معاوية. ولم يتمالك سلطان نفسه هذه المرة، كما اعتاد، بل تعارك مع سندروس وجرح زنده. وحين شاعت أخبار هذا العراك، بدأ الشغب:

«وفشا في العامة السبب فثارت الغوغاء والأوغاد وأعلنوا ليلًا بلعن معاوية والترضية عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه. وقصدوا قبة المهدي العباس بأسفل صنعاء وبها جماعات من الهاشميين وهم إذ ذاك في صلاة العشاء، فما زالوا يصرخون بلعن معاوية. ثم خرجوا وقصدوا بستان السلطان وبه سندروس الحبشي فسألوا له العافية ثم خرجوا، فما مروا بباب من أبواب من يعتزي إلى السنة إلا رجموه ورجموا أبواب القرشيين من وزراء الإمام. كل ذلك بالليل لئلا تعرف الدولة أحدًا منهم.

(1) انظر: العمري، **الأمراء العبيد**، ص 53 - 65.

وبعث سيف الإسلام أحمد ابن أمير المؤمنين بعض خدمه فسجن المملوكين. هذا وقدر الفتنة لم يسكن غليانه. وصرخ الناس بلعن معاوية وشيعته، وأمير العدد سليمان وخبرته، وكثر اللغط فأودع سيف الإسلام الأمير سليمان وخبرته السجن حسمًا لمادة الفتنة...»[1].

ونتج عن هذ الشغب فقدان عدد من السادة من آل المسوري وآل لُطف الباري لمناصبهم الدينية التي عينهم فيها المهدي عباس، والد المنصور علي. وسرعان ما صادر الإمام ممتلكات الوزير محمد بن أحمد خليل، للاعتقاد أن له يدًا في إثارة الاضطرابات[2]. ولا يتضح مدى انهماك هؤلاء الأشخاص في الشغب من خلال قراءة الحوليات التي كان جحاف، مؤلفها، مؤرخًا موظفًا في البلاط في تلك الفترة. لكن بيوت القرشيين، من بني أمية، تعرضت لهجمات المشاغبين. وعين المنصور علي في منصب الوزير الحسن بن عثمان العلفي (توفي سنة 1216هـ/ 1802م)، الذي تصفه المصادر بأنه أموي. وهذا ما أثار غضب بعض أعضاء العائلة الحاكمة وغضب الوزير السيد أحمد بن إسماعيل فايع (توفي سنة 1219هـ/ 1804م) الذي تراجعت مكانته في الوقت الذي ارتفع فيه نجم العلفي في الحكومة[3]. إلا أن من غير الواضح ما إذا كان عبد الله ابن الإمام، مالك العبد سندروس، حرَّض عبدَه بسبب التذمر من والده أم، كما يبدو محتملًا،

(1) جحاف، درر نحور، الأوراق 170 ب - 171 أ. والهاشميون المذكورون هنا سادة (أي من أبناء الحسن والحسين)، في حين أن القرشيين ينسبون إلى بني أمية، وبخاصة من أبناء عبد الملك بن مروان (توفي سنة 86هـ/ 705م). وحتى اليوم يجد المرء يمنيين يدَّعون أنهم يعرفون نسب العائلات المختلفة، ويتتبعون نسبها في بعض الأمثلة إلى عصور ما قبل الإسلام. ويُعدُّ الخيال المتعلق بالأنساب واحدًا من الملامح الباقية في المجتمع اليمني، على الرغم من أن هذا قد تأثر بالضغوط الناشئة في الفترة الجمهورية، وأصبح من غير اللائق أن تناقش مثل هذه المسائل علنًا.

(2) انظر ترجمته في البدر، ج 2، ص 124 - 126.

(3) انظر ترجمة العلفي في **نيل الوطر**، ج 1، ص 342 - 343.

بسبب التذمر من الشوكاني. وقد عين الإمام ابنه عبد الله مشرفًا على الديوان، وناب عن والده في رئاسة مجلس القضاة الذي كان يجتمع مرتين في الأسبوع باعتباره آخر محكمة استئناف للبت في القضايا الواردة من جميع أنحاء اليمن. وكان الشوكاني يمارس الوظيفة نفسها باعتباره قاضي القضاة، ولعل هذا ولّد احتكاكًا بين الرجلين[1].

ومع أن المنافسة الشخصية بين الوزراء قد تكون لعبت دورًا في الأحداث التي عرضت هنا، اتسمت تلك الفترة بوجود احتكاكات شديدة بين السنة والشيعة في صنعاء، مع وقوف الإمام بوضوح إلى جانب السنيين في مواجهة المعارضة من داخل الأسرة الحاكمة ومن خارجها معًا. وكما تشير الرواية عن الحادث، كان مسجد قبة المهدي مركز تأثير الهادويين في ذلك الوقت. وتضيف أن الإمام الهادوي المتأخر الناصر عبد الله بن الحسن (توفي سنة 1256هـ/ 1840م) قام ودعا من حلقات الدرس في هذا المسجد. وتشير حماسة العامة أيضًا إلى أنه أمكن استثارة مشاعر الشيعية بيسر لتشكّل نوعًا من الاحتجاج على الحاكمين الذين جرى النظر إلى التزامهم بالتراث الزيدي باعتباره اسميًا. ولنتناول الآن المقالات التي دافع عنها الهادويون المتشدّدون، والنصوص التي كانوا يقرؤون في المساجد وقادت إلى أعمال الشغب ضد علماء الحديث وضد الدولة القاسمية.

(1) انظر البدر، ج 1، ص 462 .نيل الوطر، ج 2، ص 84 ـ 85.

«السيف الباتر»، تأليف إسماعيل النعمي

كان أهم رد على «إرشاد الغبي» للشوكاني رسالة كتبها إسماعيل النعمي (توفي سنة 1220هـ/ 1805م) بعنوان «السيف الباتر المضي لكشف الإيهام والتمويه في إرشاد الغبي»[1]. إنها رد شيعي طويل وقادح على الشوكاني، يصفه فيها بأنه «ناصبي» ويتهمه بكراهية أهل البيت وبالرغبة في تهديم الزيدية من خلال نشر اعتقادات دينية خاطئة، وبخاصة من خلال تدريس نصوص سنية في مساجد الزيدية. إنه هجوم شخصي أساسًا، ويفند ما في «إرشاد الغبي» نقطة فنقطة، مستشهدًا بمؤلفين هادويين، مثل حميدان ابن يحيى الذي دعا إلى اتباع موقف متشدد من بعض الصحابة. وتعد الاقتباسات التي استند إليها انتقائية، مثلها مثل اقتباسات «إرشاد الغبي». ففي حين يختار الشوكاني إلقاء الضوء على مواقف علماء معتدلين تأثروا بالمعتزلة مثل يحيى بن حمزة وابن المرتضى، يختار النعمي دحض آراء هؤلاء بالاقتباس ممن ظلوا متمسكين بآراء الهادي المتشددة، حتى إنه يرفض قبول صحة ما اقتبسه الشوكاني مما يقتضي أنه كاذب. والحقيقة أن الحجة والرد عليهما تباشران بسرد أكبر عدد ممكن من آراء أئمة وعلماء سابقين لدعم دعاواهما المتعارضة لتحديد المعتقدات الزيدية الصحيحة.

لكن لغة «السيف الباتر» ضعيفة وتسيء إلى قدرات النعمي العلمية. ومن الواضح أنه لم يكن متمكنًا من قواعد النحو لأن النص المكتوب بخطه مليء بأخطاء مثل تذكير المؤنث وتأنيث المذكر ووجود وقفات غريبة. وفي

(1) إسماعيل بن عز الدين النُّعمي، كتاب السيف الباتر، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 188، الأوراق 1 ـ 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 55 ـ 77.

بعض المواضع يؤدي اضطراب النص إلى استحالة فهم ما يقصده المؤلِّف. ويعدّ هذا المؤلَّف كتيّبًا تحذيريًا كتبه شخص قليل العلم وقصد به أن يُقرأ بصوت عال كما حدث في الجامع الكبير قبيل جولة ثانية من أعمال شغب سنتناولها بعد قليل. وهو نثر حماسي أغلبه مسجوع، يستعين بالشعر، يهدف إلى تهييج عواطف المستمعين للتحسر على مصير الزيدية، ويثير كُره الشوكاني باعتباره عدو آل محمد وقضيتهم. ويعزف على نحو واسع، مثلًا، على الحكايات الشيعية المحملة بالعواطف، مثل اغتصاب أبي بكر لفَدَك وتجريد فاطمة من ميراثها مما أغضبها حتى مماتها. ويقدم أيضًا مثلًا على الطريقة التي أقام عليها الهادويون مذهبهم، وما فهموا أنه الزيدية، وتصورهم لدور الدولة الزيدية في الدفاع عن هذا المذهب. وتدور حجة النعمي حول المعنى، ومن ثم يصعب تلخيصها. والواقع أن النص لم يكتب في شكل حجاج علمي، بل يبتعد عن تقديم الحجة على دحض مقال الشوكاني بالهجوم على شخصه، ويقصد إثارة مشاعر الشيعية وحث المستمعين للقيام ببعض الأعمال.

وكما يشير العنوان الكامل لـ«السيف الباتر»، فإن النعمي يتهم الشوكاني بـ «الإيهام» و«التمويه» في عرض مقالات أهل البيت. ويتهمه بالزور والبهتان عند الحديث عن «أهل العدل والتوحيد» (الزيدية) والادعاء أن أتباع «القرابة» يسبون الراشدين من بين الصحابة. . . وينسب إليهم «الغباوة في الدين. . .» ويدخل في النفس أن آل محمد وأنصارهم رافضة وأهل معاصي وخطأ»[1]. ويضيف النعمي أن جميع هذا يدل على «كفر» الشوكاني.

وتتكرر في الرسالة جميعها لازمة تؤكد أن أهل البيت وأتباعهم لا يسبون:

«نعم، وأما السبّ والسِّباب فليس من أخلاق بيت النبوّة،

(1) السيف الباتر، ورقة 1 ب ـ 2 ب.

شأنهم العلم والحلم والاشتمال بالمروة، دأبهم الإغضاء، لأن كل حليم دأبه الإغضاء، فإن نابهم أمر صبروا»[1].

وهذا لا يعني أنهم لا يعدون من يحب أبا بكر وعمر، كي لا نذكر معاوية وأنصاره، أصحاب كبائر، بل حتى كفارًا. وهنا يأتي النعمي إلى النقطة الثانية، وهي رفض دعوى الشوكاني وجود إجماع بين الزيدية على عدم القول بأن الصحابة أصحاب كبائر وكفار. ولكي يبرهن النعمي على ذلك يستشهد بمؤلفات حميدان والسيد محمد بن إدريس (توفي سنة 736هـ/ 1335م) والتي تقول إن من يعادي عليًا أو يرفضه عُدّ كافرًا. ويستشهد أيضًا بقول المنصور الحسن بن بدر الدين (توفي سنة 668هـ/ 1270م) وأبي الجارود (القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي) إن زيد بن علي قال إن الإمامة والشورى لا تصح إلا لأهل البيت، وإن كل راية رفعت في الإسلام لغيرهم راية باطل. ثم يستشهد على المعنى ذاته بأحمد بن عبد الحق المخلافي ويحيى بن الحسين بن المؤيد محمد (توفي سنة 1090هـ/ 1679م)[2] الذي ينتمي إلى مجموعة من الهادويين المتشددين التفوا من حول الإمام المهدي أحمد بن الحسين في القرن السابع عشر وجسدوا فيما، بعد بالنسبة للنعمي وأمثاله، أنموذجا للزيدية التي انطلقت منها الدعوة القاسمية التي يتوجب نشرها. وبعد استشهاد النعمي بهذه المراجع المذهبية يسأل على سبيل الجدل عن الإجماع الذي يدعي الشوكاني وجوده، ويقول إذا كان يرفض الدليل المقدم هنا سيُعدُّ ناصبيًّا مبتدعًا، مثله مثل عالِمي الحديث شمس الدين الذهبي (توفي سنة 748هـ/ 1347م) ويحيى بن معين (توفي سنة 233هـ/ 848م). ولا يبقى أي شك في موقف النعمي من الخلفاء الذين سبقوا عليًّا إذ يقول:

«تأمل كيف تقدم عليه أبو بكر وعمر وعثمان وهو منصوص

(1) السيف الباتر، ورقة 9 ب.

(2) للاطلاع على ترجمة يحيى بن الحسين، انظر البدر، ج 2، ص 329 ـ 330.

عليه من الله ومن رسوله. وهمّوا بقتله... وأخذوا فَدَكًا على بنت رسول الله ﷺ...»[1].

وقد اعتبروا «فُسّاقًا» و«كفارًا». إلا أن سبهم مسألة أخرى، فقط لأن ليس من عادة الزيديين سبهم.

ويهاجم النعمي في القسم التالي الشوكاني لتقسيم أئمة الزيدية إلى معسكرين ـ من يقولون بـ«الترضية» على الصحابة و«الترحُّم» في مقابل من يقولون بـ «التوقف» عن ذلك ـ ويقول إن ذلك يشبه تقسيم الأنبياء. لأن «أهل البيت» جسد واحد في اعتقاداتهم ويتفقون على أن أبا بكر لم يكن خليفة بعد رسول الله. فلم يعيِّنه الإمام (علي) لولايتها ولم يكن مستحقًّا لها[2]. ويستشهد عندئذ بما قاله عالم هادوي كبير من الفترة القاسمية، هو السيد داود بن الهادي (توفي سنة 1035هـ/ 1625م)، الذي علّم الكثير من رجال الدولة القاسمية المبكرة (مثلًا: سعد الدين المسوري). يأخذ السيد داود على المعتزلة قبولهم بالترضية على الصحابة فيقول:

«اعلم بأنّ لأهل الترضية دلائل واهية، وروايات عن قدماء أهل البيت عليهم السلام غير متواتية، أخذوا من روايات المعتزلة في الترضية ولا صحة لها عن القدماء ولا ثبات، بل المعروف منهم عليهم السلام التجرم العظيم والنكير لما اقترفه المشايخ»[3].

ومع أن النعمي لا يعترف بوجود اختلافات بين الزيدية حوله هذه المسألة، فإن الاقتباسات التي يوردها تؤكد وجود مثل هذه الاختلافات. فقد مال أكثرهم تأثرًا بالمعتزلة إلى اتخاذ موقف معتدل، في حين اتخذ علماء الدولة القاسمية في فترتها المبكرة، بمن فيهم جميع أئمة القرن السابع

(1) السيف الباتر، ورقة 2 ب.
(2) المصدر نفسه، ورقة 4 ب.
(3) المصدر نفسه، ورقة 4 ب.

عشر، موقفًا متشددًا يقضي بالتوقف. وغالى قليل منهم ـ مثل المهدي أحمد ابن الحسن والحسن الهَبَل ـ مثل مغالاة النعمي بتجاوز التوقف إلى اتهام الصحابة بالكفر صراحة. فكانت هذه المجموعة الغالية أكثر قربًا إلى روح القاسميين المبكِّرين والمتشددين من أئمة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، الذين عمل الشوكاني في خدمتهم، والذين تخلوا في الواقع عن معتقدات أسلافهم في هذه المسألة وفي مسائل أخرى.

ويستعمل النعمي أحيانًا قواعد فقهية فرعية في جداله، كما هو الحال حين لاحظ أن «الخاص يخصّص العام» دائمًا. ثم يجادل قائلًا إن نصوص الأدلة الشيعية على الآثام التي ارتكبها أبو بكر وعمر تخصّص، ومن ثم تنفي جزئيًا، أي أحاديث حول الترضية على الصحابة كلهم. ويورد حجة فقهية أخرى على أن أقوال علي حجة تنسخ الآراء الأخرى كلها. وفي ذلك يتمسك النعمي بالرأي الذي أورده القاسم بن محمد على إعطاء الأفضلية لعلي في المسائل التي يوجد حولها خلاف[1]. وهكذا، مثلًا، فإن تأييد علي لما قالته فاطمة من أن فَدَكًا كانت قد أعطيت لها شهادة كافية على ملكيتها تبطل أي ادعاءات أخرى أو أي أحكام في القضية.

إلا أن مثل هذه الحجج تبقى هامشية بالنسبة لمحتوى رسالة النعمي، الذي يتكون من قصص عاطفية حول الدور الخاص الذي منحه الله ورسوله لأهل البيت وحول المظالم التي عانوا منها. ويسرد النعمي قصة «حديث الثقلين» وما دار في سقيفة بني ساعدة. وينظر الشيعة لحديث الثقلين باعتباره شاهدًا أساسيًّا على وصية النبي أن يتولى أهل البيت الخلافة من بعده، وعلى الأخص علي. ويستشهد بما دار في سقيفة بني ساعدة على اغتصاب أبي بكر للخلافة والتواطؤ على حرمان علي من حقه في حين كان منشغلًا بحضور جنازة الرسول. إلا أن المساحة الأكبر والتي تستغرق ما يقرب من ثلث الرسالة خصصت لسرد قصة فَدَك.

(1) السيف الباتر، ورقة 5 ب. المنصور القاسم بن محمد، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، ص 78 ـ 81.

يقول النعمي، ملقيًا الضوء على تمسكه بآراء أئمة الرس المبكرين، إن موقف القاسم بن إبراهيم هو الموقف الشرعي الوحيد من فَدَك، حيث قال: إن لنا أُمًّا تقية بنت تقي ماتت غضبانة، ونحن نغضب لغضبها[1]. ثم يتهم الشوكاني بالحط من قدر فاطمة وكراهية أهل البيت بتأييده لحكم أبي بكر حول فدك، وينكر النعمي أن زيد بن علي، ويحيى بن حمزة وابن المرتضى قد أقروا ذلك الحكم. وناقش النعمي حكم أبي بكر حول فدك بتوسع، وأورد اقتباسات تدحضه، ومن بينها ما استدل به من القرآن والسنة على أن للأنبياء تَرِكات، وأن أبا بكر استند في حكمه على حديث آحاد[2]. ويضيف أن هذا النوع من الأحاديث لا يبطل الأحكام المستندة إلى القرآن، لأن إجماع الصحابة وأهل البيت لا يجيز هذا[3]. ثم يورد النعمي اقتباسًا مطولًا من رسالة للهادي يحيى بن الحسين بعنوان «تثبيت الإمامة» يتناول مسألة فدك ليثبت رأيه أن حكم أبي بكر كان ظالمًا وقاسيًا، والأهم أن أيًّا من أبي بكر وعمر لم يكن مؤهلًا للحكم لأن أيًّا منهما لم يكن خليفة شرعيًّا للنبي. وينتقد الشوكاني بانفعال للاستشهاد بأئمة مثل يحيى بن حمزة حول فدك. يقول:

> «فما أفضح هذا الإيهام وأشنعه أوصار هذا الفقيه [الشوكاني] يتتبع هفوات الأئمة سلام الله عليهم مثل الذباب يراعي موضع القذر أو كابن دابة المؤذي بمنقاره موضع الأقراح ... فانظروا عباد الله لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم، أنّ فاطمة بنت محمد (صلى الله عليه وعلى آله) سيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام ماتت وهي غاضبة مفارقة للحقّ. هل أحد قال بهذا من أهل الإسلام؟ لقد عصى ربّه وخالف أمره وآذى نبيه في رميه لبنته البتول سيدة نساء العالمين، فيا لله ويا للمسلمين من مخالفة

(1) السيف الباتر، ورقة 9 ب.
(2) انظر الفصل الثالث، هامش رقم 52.
(3) السيف الباتر، ورقة 14 ب.

> سيد المرسلين. أما علمت أيها الفقيه أنّ الله يغضب لغضبها وغير بعيد أنّ اعتقادك فيها وفي أولادها أن الروايات في فضلها وفضلهم غير صحيحة تقليدًا للذهبي وابن معين، لأن الصحيح عندك ما صححوه والباطل عندك ما أبطلوه. فهكذا يكون العمى والخذلان والزور والبهتان والله المستعان»[1].

ويتكون ثلث «السيف الباتر» الأخير من نقد مطول لمجاميع الحديث السنية المعروفة بالصحاح، ولعلم الإسناد، ولعلماء الحديث. ويجادل النعمي داعيًا لتحريم قراءة هذه المصادر وتدريسها في مساجد الزيدية. وكانت مناقشة المصادر التي يمكن اعتبارها مراجع محل ثقة مسألة جوهرية في الجدل الذي اندلع بين علماء الحديث والهادويين. فقد أحضر الزيديون المصادر السنية إلى اليمن واستخدموها على نحو انتقائي منذ القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وكان الأئمة مثل المتوكل أحمد بن سليمان أول من استخدمها. وكان تأثير ذلك على الزيدية الهادوية مدمرًا على المدى الطويل: فما إن أصبح استخدامها شرعيًا حتى تبنى بعض العلماء معتقدات ومقالات سنية، ثم انتقدوا التراث الموروث، وعرّضوا سلامة مقالات المذهب للخطر. وجاء الشوكاني في نظر الهادويين المتشددين ليكون رمزًا لتراكم عملية قبول هذه المصادر، لأنه رفض قبول المصادر الزيدية كلها، واقتصر اعتماده على المصادر السنية. ونظر إليه الهاديون، بمن في ذلك الهادويون اليوم، باعتباره «حشويًا»، أي من أهل الحديث المشبِّهين، لكن يوجد بين الهادويين أيضًا من يروي أحاديث ثقة، برواة عُدُّوا «زنادقة»، ويفسرونها حرفيًا، ومن ثم يُتَّهم بتشبيه الله بمخلوقاته، مدَّعِين أن القرآن لم يخلق، ومؤمنين بالجبر، بالإضافة إلى مسائل أخرى[2]. وهذا يفسر حماسة النعمي للهجوم على استخدام هذه المصادر.

(1) السيف الباتر، ورقة 14 ب.
(2) حول الرأي الزيدي حول الحشوية انظر المرتضى، المنية والأمل، ص 121 وما يليها.

وبعد أن ينتقد النعمي علماء الحديث السنيين لاستبعاد الرواة الشيعة من سلاسل أسانيدهم، يشرح الضرر الذي يتركه استخدام مصادر الحديث السنية قائلًا:

«ومن قرأ في هذه الكتب وتديَّن بما فيها فهو عند آل رسول الله ﷺ ضال مخطئ، من اعتقادهم الجبر والتشبيه. واعتقدوا أيضًا وأثبتوا في كتبهم أنّ أبا بكر أفضل من علي بن أبي طالب، نفس الرسول ﷺ. وأثبتوا أيضًا الرؤية لله عزّ وجل تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وقالوا بخلق الأفعال، وقالوا بخروج الموحدين الظالمين من النار يوم القيامة . . . في كتب الحديث ما رواه الترمذي. . .أنه [النبي صلى الله عليه وعلى آله] دعا لمعاوية الباغي بالنص النبوي «اللهم اجعله هاديًا مهديًا». فانظر أيها العاقل كيف كذبوا على رسول الله ﷺ فأضلّوا وضلّوا. فيا رحمتاه للجاهل مع هذه الأحاديث إذا قرأت [قُرِئت] عليه وهو لا يعرف الدلالة، فيظن الظن الحسن بمعاوية بن أبي سفيان الباغي . . . فيا للضلالة والعمى. فمن اعتقد في معاوية أنّه هاد مهدي فهو الناصبي حقًّا بلا محالة. وصدقت دعوى العامة من الزيدية أنّ من قرأ في كتب الحديث فهو الناصبي»[1].

ويتحسَّر النعمي في القسم الأخير من «السيف الباتر» على ما وصلت إليه الأمور في أيامه، إذ يسمح أئمة القاسميين بقراءة هذه المصادر، وبذلك يتنكرون لمذهب أسلافهم. ويسأل: كيف لا ينكر الحكام من آل محمد على من يقرؤون هذه المؤلفات في مساجد الزيدية؟[2] ويقول في مكان آخر:

«ولكن هيهات هيهات، أين ولاة الأمر الذابِّين عن أعراض آبائهم الطاهرين. هذه فاطمة بنت محمد حبيب ربّ العالمين،

(1) السيف الباتر، ورقة 23 ب.

(2) المصدر نفسه، ورقة 26 ب.

انتهك عرضها فلم يغير من أمره شيئًا. وعما قليل تراه قاضيًا من قضاة ولاة الأمر، يحكم على الصغير والكبير، مُجازًا على فعله من انتهاك فاطمة بنت محمد والأئمة من أهل بيت نبيه. وهذه العادة في هذه الأمة . . . فلم يزجروا عن هذه الضلالة العظمى، حتى صار الآن كثير من طلبة العلم في جامع صنعاء وغيره عاكفون (عاكفين) على القراءة في هذه الكتب، متدينون (متديِّنين) بما فيها، وأهملوا كتب أهل البيت الطاهرين حتى ضيّعهم الله وجعلهم من المخذولين . . . فإذا رأوا طالبًا يطلب العلم في كتب أهل البيت عليهم السلام أو يكثر ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه غمطوا حقه وتسببوا لعداوته، وشيخهم الكبير صاحب هذه الرسالة الباطلة، فقد أكلم الفؤاد وشرد الرقاد. فأين أهل الحميّة والدين؟ وأين الزيديّة الميامين؟ فوالله لو يرخى لهذا الفقيه الرّسن لأفتى كما أفتى الديبع في دماء آل الحسن»[1].

ثم يضرب النعمي أمثلة على أئمة سابقين حرَّموا استخدام هذه المؤلفات في المساجد ليثبت أن هذه كانت عادة زيدية شائعة. وأول إمام استشهد به إمام سابق على الفترة القاسمية يُدعَى المهدي علي بن محمد بن علي (توفي سنة 773هـ/ 1371م) الذي قيل إنه أمر أن من يجلس في مساجد الزيدية لتدريس كتب أعدائهم وإنكار أقوال العترة سيوقف، ويُعتقل إذا واصل ذلك[2]. والأهم أن النعمي يدَّعي أن هذه كانت عادة الإمامين القاسميين في القرن السابع عشر، المؤيد محمد والمتوكل إسماعيل. ومن

(1) السيف الباتر، ورقة 28 ب ـ 29 ب. ولعل النعمي يشير إلى المؤرخ اليمني المشهور في زبيد عبد الرحمن بن علي الشيباني (توفي سنة 944هـ/ 1536م)، المعروف بابن الديبع. ولم أعثر على أية إشارة إلى الفتوى المذكورة آنفًا. انظر: أيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن، ص 200 ـ 205.

(2) السيف الباتر، ورقة 30 ب.

الواضح أن المتوكل إسماعيل منع تدريس مجاميع الحديث السنية في الجامع الكبير في صنعاء. ويبدو أن الإمام القاسمي الثاني المؤيد محمد، قد ضمّن الرسالة التي أعلن بها دعوته بعنوان «رسالة إلى أهل الله» القرار الذي أصدره الداعي الحسن بن زيد في طبرستان (على بحر قزوين) سنة 252هـ/ 866م إلى ولاته. ويرفع القرار مكانة الروح الزيدية لهؤلاء القاسميين المبكرين إلى مستوى المثل الأعلى فيقول:

> «قد رأينا أن تأخذ أهل عملك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما صحّ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه في أصول الدين وفروعه، وإظهار تفضيله على جميع الائمة، وتنهاهم أشد النهي عن القول بالجبر والتشبيه ومكايدة الموحدين القائلين بالعدل والتوحيد، وعن التحكك بالشيعة، وعن الرواية في تفضيل أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه. وتأمرهم ببسم الله الرحمن الرحيم، والقنوت في الفجر والوتر بالقرآن، وتكبير خمس على الميّت، وترك المسح على الخفين، وبإلحاق حيّ على خير العمل في الأذان، وأن تجعل الأذان والإقامة مثنى مثنى، وتحذّر من تعدّى أمرنا، فليس لمن خالف أمرنا ورأينا إلا سفك دمه...»[1].

ويرى النعمي أن استخدام مجاميع الحديث السنية يقتضي التخلي عن بعض الآراء الفقهية الهادوية (مثلًا: العبادات) بالإضافة إلى معتقدات مذهبية. وهكذا فإن المذهب الهادوي كله يتعرض للخطر هنا. وبإشارته إلى أن القاسميين المبكرين كانوا هادويين متشددين، بيّن التناقض بينهم وبين الأئمة في أيامه. فقد جسد الأئمة المبكرون العقائد الزيدية حول حكم أهل البيت الرشيد، ودافعوا عن مذهبهم مع السيطرة على دولة واصلت توسعها.

(1) السيف الباتر، ورقة 29 ب. Cf. Ignaz Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and Law**, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton University Press, 1981), pp. 205-6. Madelung, **Der Imam al-Qasim**, pp. 154-9.

أما أئمة القرن الثامن عشر فلم يتخلوا عن الزيدية فحسب، في تقدير النعمي، بل رعوا أولئك الذين بذلوا الجهود في سبيل زوالها، من أمثال الشوكاني، وحموهم. ويشير النعمي في إحدى استنتاجاته الختامية إلى الشوكاني ملمحًا إلى خصم قديم للهادويين هو نشوان الحميري (توفي سنة 573هـ/ 1178م)، ويقول إن لكل عصر نشوانه في الواقع[1]. والحق أن التواصل التاريخي لهذا النزاع طويل الأمد، وعبّرت نتائجه عن نفسها في أعمال شغب أخرى لاحقة.

(1) السيف الباتر، ورقة 31 ب.

أعمال شغب في صنعاء سنة 1216هـ/1802م

حدثت أعمال شغب أخرى في صنعاء في 12 رمضان سنة 1216هـ/ 11 كانون الثاني/يناير سنة 1802م. إلا أن الحوادث اتخذت هذه المرة تحولًا أعنف من سابقتها، وكانت نتائجها على الهادويين أخطر بكثير. إذ يروي الشوكاني أنه كان في رمضان من ذلك العام يتولى تدريس صحيح البخاري في الجامع الكبير بصنعاء بعد صلاة العشاء، وكان الكثير من العلماء ومن الناس العاديين يحضرون دروسه[1]. ويقول إن هذا أثار غيظ وزير رافضي، لم يسمه، طلب من أحد مشايخ الشوكاني السابقين، هو السيد يحيى بن محمد الحوثي، تدريس مؤلف زيدي مناصر لعلي. وأُسست للحوثي حلقة في مسجد صلاح الدين وأضيء حولها عدد من الشموع. وقرأ الحوثي فيها بصوت مسموع مؤلَّفًا بعنوان «تفريج الكروب» لإسحاق بن يوسف بن المتوكل إسماعيل، يمجّد فضائل علي[2]. ويضيف الشوكاني أن الحوثي تجاوز ما يحتويه الكتاب إلى لعن بعض الصحابة بأمر من الوزير الرافضي الذي أراد أن يغضب موظفي الحكومة من الأمويين في ذلك

(1) وكان الشوكاني يحاول توطيد عادة قراءة مجاميع الحديث السنية وتدريسها في المساجد خلال شهر رمضان، مع إعطاء اهتمام خاص لصحيحي البخاري ومسلم. ويبدو أن هذا قد أصبح منذ زمنه تقليدًا يتبعه العلماء في اليمن.

(2) كتب إسحاق بن يوسف أيضًا كتابًا بعنوان «**إجابة الداعي إلى نفي الإجماع في أن أبا بكر أفضل من أمير المؤمنين علي**»، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 22 و37. انظر أيضًا البدر، ج 1، ص 137 ـ 137 حيث يقول الشوكاني إنه يميل إلى الإنصاف في مسألة السنة مقارنة بالمذهب الهادوي ولم يكن متعصبًا لهذا المذهب، لكنه لم يظهر هذا خوفًا من أن يعاقبه «الجامدون من الفقهاء» الهادويين.

الوقت. ويبدو أن الكثير من العامة حضروا ليروا ويسمعوا الحوثي وكانوا يصرخون معه يلعنون الصحابة[1].

وزادت خطورة الوضع حين بدأ الحوثي قراءة المؤلف في الجامع الكبير بصنعاء، مركز التعليم الرئيس الذي بدا أن علماء الحديث كانوا يتحكمون فيه في ذلك الوقت. وعندما سمع الإمام المنصور علي بذلك أرسل من يبلغ وزير الأوقاف السيد إسماعيل بن الحسن الشامي أن يأمر الحوثي بالعودة إلى مسجد صلاح الدين. فطلب الشامي من أحمد بن محسن حاتم، المؤذن الأول («رئيس المئذنة») في الجامع الكبير إبلاغ الحوثي. وحين وصل في ذلك المساء من جاؤوا إلى الجامع الكبير للاستماع إلى الحوثي واكتشفوا أنه لم يأت بسبب أمر الإمام، أثاروا شغبًا رافعين أصواتهم يسبون ويمنعون أداء صلاة العشاء. وسرعان ما التحق بهم من يشكّون في الحكومة ومن يخفون رفضهم (أي المشاعر الشيعية)، وخرج الجميع من الجامع يصرخون[2]. ويوفر النص التالي في حوليات جحاف شرحًا مفصلًا لما حدث عقب ذلك:

«وفيها، (في) شهر رمضان ثارت العامة وتحزّبت، وظهرت الإحن من الشيعة، وصرخت الغوغاء في الطرقات والأسواق يلعنون معاوية، ويسلمون على علي ـ رضي الله عنه ـ وذلك ليلة الاثنين ثاني عشر شهر رمضان، في الثلث الأول من الليل. وخرجوا من جامع صنعاء بعد أن منعوا إمام الصلاة من التقدم إلى المحراب جهلًا وغباوة وجفاءً. وخرجوا إلى باب حسن بن عثمان الأموي فرجموا طاقات بيته... فطلب حسن ابن عثمان عبيده الذين ببابه وجماعة من أصحابه وأمرهم أن

(1) المصادر التي تصف الأحداث المذكورة هنا هي: البدر، ج 2، ص 344 ـ 348. أدب الطلب، ص 30 ـ 34. جحاف، درر نحور، ورقة 222 ب ـ 224 أ. العمراني، إتحاف النبيه، الورقة 34 ب ـ 35 أ. العمري، **الإمام الشوكاني**، ص 106 ـ 116.

(2) البدر، ج 2، ص 345.

يرموا بالبنادق، وحذرهم الرصاص خوفًا من القتل وتوسع المحنة. وقصدوا بيت الوزير الحسن بن علي حنش وهو بالقرب من بيت ابن عثمان فرماهم أصحابه بالحجارة فأندلقتهم فتركوه وعادوا على ابن عثمان يصيحون بلعنه ولعن معاوية. والإمام بداره حائر الفكر من ثورة العامة. وقصدت طائفة منهم بيت ناظر الأوقاف إسماعيل بن حسن الشامي الهاشمي فرجموه وأفزعوا من ببيته من حريم آل رسول الله ﷺ، فصِحن بالويل والثبور وهم يرجمون ويصيحون بلعن معاوية. وهذه حركات الأشرار أهل الفساد. فإنه سمع صراخ أولئك النساء جماعة منهم فأجابوهن إنا لا نقلع عنكن حتى تلعنّ معاوية. فلعنّه فتركوا الرجم . . . فقصدوا مدرسة الإمام شرف الدين لما بلغهم أن ناظر الوقف بها، وهو من خيار أولاد علي بن أبي طالب . . . وأرادوا قتله فأغلق عليه سنادرها (مقصورتها). فخرج من بابها الشرقي فقلعوا بابها الغربي ودخلوا فلم يقفوا له على أثر. واجتمعت طوائفهم وتقدمت إلى باب الإمام يصيحون بلعن معاوية. وتكاثر الجمع باب الوزير الأموي، فأرسل الإمام ولده محمدًا أن ينزل على الوزير ابن عثمان بجماعته ليؤمن روعته فأقبل، فلما رآه الناس تفرقوا. . .»[1].

وعلى عكس الشوكاني الذي يذكر أن الوزير الرافضي قام بدور رئيس في هذه الأحداث، يلقي جحاف اللوم على أفعال المؤذن أحمد حاتم، ويدّعي أنه تحرك بدافع الغيرة من نجاح علي بن إبراهيم الأمير في كسب قبول الجمهور. وقد كان علي الأمير حفيد محمد بن إسماعيل الأمير وأحد الخطباء المهمين في صنعاء في ذلك الوقت. وكان يتبنى آراء علماء الحديث، وتعرّض بيته للرجم خلال الأحداث المذكورة آنفًا[2]. ويقول

(1) جحاف، درر نحور، ورقة 222 ب ـ 224 أ.

(2) انظر: البدر، ج 1، ص 420 ـ 422. وقد مات علي بن إبراهيم الأمير سنة 1219هـ/ 1805م.

جحاف إن المؤذن حاتمًا كان يحاول تقليل شعبية الأمير بجعل الحوثي يخطب في الجامع الكبير. إلا أن حاتمًا في الأخير أرغِم على طاعة أوامر الإمام. وأيًّا كان الأمر، فإن الشوكاني يعلّق على الأحداث قائلًا إن بيت علي الأمير تعرض للهجوم لأنه «لم يكن رافضيًّا لعّانًا»، ويقول عما حدث للعلفي إن السبب أنه «أموي النسب»، في حين قال إن سبب ما حدث لحنش أنه كان «متظاهرًا بالسنّة متبرّئًا من الرفض»[1].

ويمكن للمرء فقط أن يخمن من كان الوزير الرافضي. ويغلب الظن أن المرشح الأوفر حظًّا السيد أحمد بن إسماعيل فايع، الذي كان وزيرًا في عهد المنصور يشرف على تحصيل الواجبات من الحديدة والحيمة وبلاد حراز وأغلب مناطق اليمن الأسفل. فقد قام عامل الحديدة سنة 1196هـ/ 1782م بإبلاغ الإمام أن فايعًا يطلب أكثر من الدخل الشهري المقدّر بثلاثة آلاف ريال من الميناء. وكان المعتاد فيما يتعلق بمدن موانئ تهامة مماثل لما يطبق على الحديدة التي زَوَّدت صنعاء بثلاثة آلاف ريال في الشهر، ليظل ما يتبقى من الدخل ـ ما بين أربعة آلاف واثني عشر ألف ريال ـ مدخرًا في الميناء[2]. وعندئذ يستطيع الإمام أن يستخدم المبالغ المدخرة في حال الطوارئ في أي مكان آخر. وكانت نتيجة هذه المعلومات عما فعل فايع أن سحب الإمام منه وظيفة الإشراف على الحديدة، وسحب منه سنة 1206هـ/ 1791م، لأسباب غير معروفة، حق الإشراف على بلاد حراز وأوكل المهمة إلى العلفي الأموي[3]. وربما أدى الحسد أو الاستياء بفايع إلى تحريض الحوثي لقراءة مؤلف هادوي في الجامع الكبير، وهو ما كان عاملًا في التحريض على الشغب الذي تعرض فيه بيت العلفي للرجم. لكن

(1) البدر، ج 2، ص 346.

(2) انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 73.

(3) نيل الوطر، ج 1، ص 71 ـ 73. يظن إسماعيل الأكوع أيضًا أن فايعًا كان وراء الأحداث المذكورة هنا، انظر: هجر العلم، ج 4، ص 2252 ـ 2253. وكذلك العمري، مئة عام، ص 74 ـ 77.

لا يمكن إعادة حوادث الشغب إلى أفعال فرد واحد فقط، كما يُفهم مما قال الشوكاني. ويجب النظر إليها في أجواء التوتر الديني في صنعاء في ذلك الوقت كما ينعكس في الجدل الديني. وبهذه النظرة وحدها يمكن تفسير الإجراءات شديدة القسوة التي اتخذتها الدولة ضد الهادويين المتشددين وأكثرهم لم يشترك مباشرة في أعمال الشغب.

ففي الليلة التي تلت الشغب، استدعى الإمام الوزراء وقادة الجند ومعهم الشوكاني، قاضي قضاته، للتشاور وقرر أن يسجن الحوثي، وعليًا الأمير، والشامي، وحاتمًا، وإسماعيل بن عز الدين النعمي، مؤلف «السيف الباتر». ومع أن النعمي لم يشترك في الحوادث، دخل السجن بسبب معتقداته الهادوية المتشددة باعتراف الشوكاني نفسه[1]. وكان دور الشوكاني حاسمًا. فقد نصح الإمام أن لا يسجن الهادويين المتشددين فحسب، بل أن يجري تحقيقًا للكشف عن جميع المشاركين في أعمال الشغب. واستغرق هذا التحقيق بقية شهر رمضان. ويكشف تبريره لسجن النعمي عن إدراكه للخطر الذي مثّله الهادويون المتشددون. يقول:

> «وكان من أشدهم في ذلك السيد إسماعيل بن عز الدين النعمي، فإنه كان رافضيًا جلدًا مع كونه جاهلًا جهلًا مركبًا وفيه حدة تفضي به إلى نوع من الجنون. وصار يجمع مؤلفات من كتب الرافضة ويمليها في الجامع على من هو أجهل منه، ويسعى في تفريق المسلمين ويوهمهم أن أكابر العلماء وأعيانهم ناصبة يبغضون عليًا كرم الله وجهه، بل جمع كتابًا يذكر فيه أعيان العلماء وينفر الناس عنهم، وتارة يسميهم سنية وتارة يسميهم ناصبة. ومع هذا فهو لا يدري

(1) كان رد فعل الإمام بسجن جميع الأطراف المعنية عادة شائعة لدى الأئمة القاسميين. ولا تأتي العدالة في شكل عقاب جسدي أو نفي أو إعدام أو غرامة مالية أو إطلاق من السجن إلا لاحقًا بعد أن تهدأ النفوس.

> بنحو ولا صرف، ولا أصول ولا فروع، ولا تفسير ولا حديث. فلا يعرف شيئًا إلا مجرد المطالعة لمؤلفات الرافضة الإمامية ونحوهم، الذين هم أجهل منه. ويشبه الرجلين رجل آخر هو أحد عبيد مولانا الإمام حفظه الله، اسمه ضرغام، رأس ماله الاطلاع على بعض كتب الرافضة المشتملة على السب للخلفاء وغيرهم من أكابر الصحابة. فصار هذا يقعد في الجامع ويملي سب الصحابة على من هو أجهل منه. فهذه الأمور هي سبب ما قدمنا ذكره»[1].

ويصف الشوكاني الهادويين المتشددين بأنهم يجهلون الحقيقة الموجودة في النصوص التي لا يستطيع تفسيرها وتعليمها سوى عالم يمتلك قدراته، وحائز على ما حاز عليه من تعليم. أما الهادويون المتشددون فقد قالوا إنهم لم يتمسكوا بما في مصادرهم فحسب، بل إن المسائل موضوع الجدل تتناول في النهاية التزام المرء سياسيًا ودينيًا بقضية أهل البيت، وبذلك تتجاوز اعتبارات التعليم والعلم. وتُلقي العقوبات التي فُرِضت على مثيري الشغب والهادويين المتشددين الضوء على النفوذ الذي كان الشوكاني يتمتع به لدى الإمام، والمدى الذي بلغه وقوف الإمام في ذلك الوقت إلى جانب علماء الحديث. وأصبحت الهادوية عقيدة تحريض على الدولة وسلطاتها، مثلما كانت دائمًا حين يقوم داع منافس ليتحدى الإمام الممسك بالسلطة، باستثناء أن الهادويين في ذلك الوقت نظروا إلى الدولة باعتبارها سنية ما دامت قد سمحت بقراءة المؤلفات السنية في المساجد الزيدية ومنعت تدريس المؤلفات الزيدية فيها.

وفي 4 شوال 1216هـ/ 7 آذار/مارس 1802م أمر الإمام بإحضار تسعة عشر عالمًا سجينًا ممن حرضوا على إثارة الشغب ليُجلَدوا بقسوة أمام نافذة قصره. وفي اليوم التالي تم إحضار اثنين وأربعين سجينًا آخر، من

(1) البدر، ج 2، ص 347.

العامة المشتركين في الشغب، وجُلِدوا بالسياط أيضًا. وعلقت الطبول (المرافع) على ظهور خمسة منهم اتهموا بسرقة بيت العلفي، وعُزِّروا بقرع تلك الطبول على ظهورهم والطواف في المدينة. وفي 27 من شهر ذي القعدة/ 1 نيسان/ أبريل، قُيِّدت أرجل اثنين وثلاثين من المسجونين، وعوقب ستة عشر منهم بالنفي إلى جزيرة كمران في البحر الأحمر، وأرسِل الباقون إلى سجن في جزيرة زيلع. وقد مات الجميع في منفاهم، ومنهم النعمي الذي مات قبيل سنة 1220هـ/ 1805م[1]. أما بقية المساجين، الذين كانوا إما وزراء أو علماء حديث، فقد أطلق سراحهم بعد أيام قليلة، وهو ما يوضح أي تيار مالت إليه السلطات. ويقول جحاف إن ما قام به الإمام من فعل قد أكسبه قوة وأثار الخوف والرعب، وجعل الناس يتجنبون الطُّرُق التي يسلكها. وأصبح باستطاعته الخروج من قصره مع حاشية صغيرة فلا يجرؤ أحد على أن ينظر في عينيه.[2] وأصبحت النظرة الإمامية في ذلك الوقت سنية. وبعد ذلك بأكثر من خمس وثلاثين سنة وصل إمام هادوي إلى السلطة في صنعاء من جديد.

وتعود المسائل التي جرى الصراع عليها في هذا المشهد إلى الزمن الذي تلا وفاة النبي مباشرة. وجرى إثارتها في اليمن كلما اصطدم الزيديون مع خصومهم. إلا أن ما أعطاها قيمة في يمن أواخر القرن الثامن عشر أنه كلما أثيرت مسألة أن الخلفاء الثلاثة الأول اغتصبوا حقوق علي، نُظر إلى الشوكاني باعتباره متطفلًا يغتصب سلطة علماء الزيدية الهادوية داخل مؤسسات الدولة وفي تحديد ماهية المذهب.

(1) البفر، ج 2، ص 205 ـ 206. ويشهد الرحالة الإنكليزي Vicount Valentia أنه رأى هؤلاء المساجين في المخا ووصفهم بأنهم متعصبون. انظر Valentia, **Voyages and Travels**, vol. II, pp. 353-4.

(2) جحاف، درر نحور، ورقة 223 ب ـ 224 أ.

مزيد من المقاومة الهادوية

كان المثال الثاني على المعارضة لعلماء الحديث حين وقع أحد أحفاد المتوكل إسماعيل، هو السيد أحمد بن علي، الذي تتلمذ خلال وقت طويل على الشوكاني، في نوع من النزاع أو المنافسة مع تلاميذ آخرين للشوكاني، وشعر أن شيخه يقف إلى جانب خصومه. ونتج عن ذلك أن أخذ أحمد أحد مؤلفات الشوكاني وأشاع بين «العامة» و«المتفقهة المقصرين المتعصبين» أن فيه آراء كريهة. ولم يُشَر إلى عنوان هذا المؤلف، لكن الشوكاني قال فيه إن «الفرقة الناجية» هي تلك التي تتمسك بعمل رسول الله وصحابته، وليس أتباع المذاهب المختلفة الذين يدعي كل منهم أن مذهبه هو الفرقة الناجية[1]. بمعنى آخر، قُدِّم الشوكاني كما لو كان يدَّعِي أن أتباع السنة، وفقًا لما فهمه علماء الحديث، هم وحدهم هم الفرقة الناجية، وهذا يعني أن الهادويين الذين يعطون قيمة أقل لمؤلفات الحديث السنية وقيمة أكبر لمعتقدات مذهبهم ليسوا ناجين. والحقيقة أن تفرعات هذا القول كانت خطيرة، لأن الأمر يتصل بالنجاة الأبدية.

ونظر الهادويون إلى الأئمة الذين عمل الشوكاني في خدمتهم باعتبارهم يأخذون بمنهج علماء الحديث، ولذلك اتهموهم بأنهم معادين للزيدية. ومن الوسائل التي يقرها المذهب الزيدي للرد على ما يراه المرء فاسدًا أو ظالمًا أن «يهاجر»، أو أن يخرج إلى «هجرة»[2]. وهذا ما حدث

(1) التقصار، ص 355 ـ 356 ،نيل الوطر، ج 1، ص 163 ـ 164.

(2) تُعَدّ «الهجرة» معتقدًا معروفًا سبق أن صاغه بوضوح الزيديون الأول. فقد قال الإمام القاسم ابن إبراهيم إن أمر القرآن للمسلمين الأولين في مكة أن يقطعوا صلاتهم بالظلمة ويهاجروا =

في ذلك الوقت، إذ خرج كثير من الزيديين من صنعاء إلى المناطق القبلية الشمالية أو إلى مدن مثل صعدة حيث سعوا للحصول على دعم لمقاومة النظام. وأول عالِم مهم فعل ذلك السيد إسماعيل بن أحمد الكبسي (توفي سنة 1250هـ/ 1834م) المكنّى بـ«مغلّس» الذي «هاجر» مع بعض أنصاره سنة 1220هـ/ 1806م إلى ظفير حجة حيث «دعا إلى نفسه» بالإمامة، متخذًا لقب المتوكل على الله[1]. ولم تلق دعوته القبول باستثناء أفراد قليلين في صعدة، كما يبدو، فغادر عندئذ صعدة وحاول في مناسبات تالية تحريض قبائل برط للخروج على الحكومة في صنعاء، دون أن يصيب نجاحًا كبيرًا كما يبدو. وبعد قضاء سبع عشرة سنة في صعدة رجع مغلس إلى موطنه في هجرة الكبس، حيث عمل بالتعليم والخطابة مبقيًا على دعوته بالإمامة. وقد تُوُفّي في ذمار.

= فرض على جميع المؤمنين أداؤه، وعليهم أيضًا أن يهاجروا من «دار الظلم»، بمعنى جوار الظلمة الأشرار، حتى لو كان الجيران مسلمين أيضًا في الظاهر. انظر: **Madelung, Der Imam al-Qasim**, pp. 138f.. idem, A Mutarrifi manuscript, **reprinted in Religious Schools and Sects in Medieval Islam** (London: Variorum Reprints, 1985), art. XIX, p. 77.

(1) إسماعيل بن حسين جغمان، **الدر المنظوم في تراجم الثلاثة النجوم**، تحقيق زيد الوزير (ماكلين، فيرجينيا: مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م)، ص 75 ـ 84. أشعر بالامتنان لزيد الوزير الذي زودني بنسخة من هذا المؤلف الذي يتكون من تراجم العلماء الهادويين إسماعيل بن أحمد مغلس، وأحمد بن علي السراجي، والحسين بن علي المؤيدي. فقد ثار مغلس على المنصور علي في حين ثار السراجي والمؤيدي على المهدي عبد الله. للحصول على ترجمة مغلس، انظر: البدر، ج 1، ص 141 .نيل الوطر، ج 1، ص 259 ـ 261.

محمد بن صالح السماوي
(توفي سنة 1241هـ/1825م)

وجاءت أهم محاولة لانتقاد الشوكاني بسبب آرائه المنتمية إلى علماء الحديث من عالم هادوي متشدد يسمّى محمد بن صالح السماوي (توفي سنة 1241هـ/ 1825م)، الملقب بابن حريوة. وكما شرحنا آنفًا، عَدَّ ابن حريوة آراء الشوكاني حول الاجتهاد، إذا أضيفت إلى السلطة التي امتلكها باعتباره قاضي القضاة، تهديدًا للمذهب الهادوي ووسيلة للتمكين لنفسه كي يكون مرجعًا شرعيًا أعلى في اليمن. وجاء الصدام العلمي مع ما كتب الشوكاني سنة 1235هـ/ 1820م في «السيل الجرار». إذ يوجه فيه النقد سطرًا فسطرًا، دحضًا لـ «كتاب الأزهار»، المرجع الفقهي الرئيس عند زيدية اليمن. وحين كتب الشوكاني «السيل الجرار» كان يبني على تراث وجِد قبله في اليمن قوامه التعليق على «كتاب الأزهار». فقبله كتب من علماء الحديث الحسن الجلال وابن الأمير مؤلفات مماثلة للسيل الجرار، وسار الشوكاني على هديها، وبخاصة كتاب «ضوء النهار» للجلال[1]. إلا أن نقد الشوكاني بدا أكثر حماسة وأشمل من نقد سابقيه.

ورد ابن حريوة على «السيل الجرار» بمؤلف بعنوان «الغطمطم الزخّار المطهّر من رجس السيل الجرار»، يتهم فيه الشوكاني بالانتحال مما كتب الجلال، وبتحديد أكبر بالانتحال مما كتب ابن حجر في «تلخيص الحبير» و«فتح الباري»[2]. ويضيف ابن حريوة أن الشوكاني يحرّف مقالات أهل

(1) انظر: البدر، ج 2، ص 223.
(2) الغطمطم، ج 1 (مقدمة)، ص 65 ـ 74، 132 ـ 133.

البيت ويكره العترة ويعاني من «جهل مركّب»[1]. كما يقول ابن حريوة إن الشوكاني يعمل لتقويض المذهب الهادوي، كما يعتقد بعض الهادويين المعاصرين، من خلال استئصال «كتاب الأزهار» ليحل محله كتاب الشوكاني في الفقه بعنوان «الدرر البهية»، والتعليق عليه بعنوان «الدراري المضيئة»[2]. وفي النهاية يدَّعي ابن حريوة أن الشوكاني ينتمي في الحقيقة إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب. يقول ابن حريوة:

«فأنت بعد زعمك للاجتهاد المطلق وقيامك بجميع أدواته ماذا تريد بهذه الأقوال والترجيحات التي تثبتها في مؤلفاتك؟ إن كان ذلك ليأخذ الناس بها ممن ليس لهم من العلم ما لك كان هذا هو التقليد الذي نهيت عنه! والمقلد مخير إن رجح عنده قولك تعين عليه الأخذ به وإن رجح قول أهل البيت تعين عليه الأخذ بقولهم. وما اجتهادك بعد فرض صحته إلا كاجتهاد واحد من المجتهدين. ولا نعلم واحدًا من مجتهدي الأمة زعم أنه يتعين الأخذ بقوله واجتهاده ولا يجوز الأخذ باجتهاد غيره إلا من شاركهم في مذهبهم، أعني النجدي وحسن بن خالد...

ومن جملة ما قاله النجدي إنه على الحق في مسائل الخلاف وغيره على الباطل، وبهذا استحل دماء المسلمين وأموالهم. وأنت على هذا المذهب. فلهذا تروم أن تدنس أقوال أهل البيت بنسبتها إلى الباطل، وتتكلف ترويج مؤلفاتك وأقوالك وأنها هي الحق»[3].

وقد دفع ابن حريوة حياته ثمنًا لموقفه المبدئي، قبل أن يكمل كتابة

(1) الغطمطم، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) المصدر نفسه، ص 128 ـ 129. كان الحسن بن خالد (توفي سنة 1234هـ/ 1819م) سيدًا من علماء الحديث من هجرة ضمد في عسير، ويبدو أنه كان يأخذ بآراء مماثلة لآراء الشوكاني وكان مستشارًا وحاكمًا في عهد الشريف حمود الذي حكم جزءًا كبيرًا من تهامة حتى هزمته في النهاية جيوش محمد علي. انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 323 ـ 327.

«الغطمطم». وأدى حدث وقع في المخا إلى تسريع ذلك. فقد رُويَ أن عددًا من «الإفرنج» كانوا في الميناء هاجموا امرأة «شريفة» من تعز وأرادوا اغتصابها. فصرخت طالبة النجدة، وتضارب فقيه من صنعاء كان في المخا في طريقه إلى الحج مع أحد الإفرنج، وطعنه. فأمسك أهل المخا بالفقيه وسلموه إلى «العامل» (ممثل الإمام) الذي أرسله مقيدًا إلى صنعاء حيث يبدو أنه سجن. ولما سئل ابن حريوة عن رأيه في هذا الأمر كتب ردًّا قادحًا انتقد فيه الإمام المهدي عبد الله بسبب سجن الفقيه الذي دافع عن الشرف، وبسبب الأحوال المحزنة والتساهل في الأمور الدينية. فأثار هذا غضب المهدي. واستغل ذلك عدد من القضاة ودفعوا الإمام لمعاقبة ابن حريوة على الإساءة. وفي 16 من ذي الحجة سنة 1240هـ/ 1 آب/أغسطس 1825م أمر الإمام باعتقال ابن حريوة. وداروا به تعزيرًا في شوارع صنعاء والطبول على ظهره، وجُلد بالسياط، وألقيت عليه النفايات. وأرسل بعد ذلك إلى جزيرة كمران ثم أعيد بعد ذلك بقليل إلى السجن في الحديدة. وأصدر بعض العلماء (لم تُذكر أسماؤهم) فتوى بإعدامه، وقُطِع رأسه في 10 من شهر محرم سنة 1241هـ/ 25 آب/أغسطس 1825م وصُلب. وقيل إن رأسه واصل قراءة آيات من القرآن الكريم حتى بعد قطع رأسه[1].

ومع أن التاريخ لإعدام ابن حريوة بالعاشر من محرم مقصود لدلالته الرمزية، لأنه يتطابق مع مقتل الحسين في كربلاء ومن ثم يمكن التشكيك في صحته، أصبحت قصة قتله مادة أسطورية في تعامل الهادويين في اليمن مع السياسة الحديثة. إذ يعتقدون أنه شهيدٌ قتله حاكم ظالم، ويشيرون بأصبع الاتهام إلى الشوكاني في إصدار الفتوى بقتله. يقول أحمد الشامي، المثقف الحديث، عند مناقشة هذا الأمر إن الشوكاني قال في وصيته

(1) انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 274 ـ 279. العمري، الإمام الشوكاني، ص 269 ـ 272. أحمد الشامي، نفحات ولفحات من اليمن (بيروت: دار الندوة الجديدة، 1988)، ص 401 ـ 405.

الأخيرة إنه يسامح جميع من تعدوا عليه باستثناء من اتهموه بأن له يدًا في قتل ابن حريوة. ومع ذلك يضيف الشامي قائلًا إن من المستحيل تصديق أن الشوكاني لم يستطع على الأقل إنقاذه من هذا المصير بالنظر إلى مكانته المميزة في بلاط المهدي عبد الله[1]. وأيًا كان الأمر، أصبح إعدام ابن حريوة قضية مشهورة وأدى إلى محاولات خطيرة لإسقاط النظام القائم.

(1) الشامي، **نفحات ولفحات**، ص 404.

أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1248هـ/1832م)

تواصلت التمردات الهادوية بعد مغلّس. ففي شهر صفر سنة 1247هـ تموز/يوليه 1831م[1] هاجر من صنعاء أحد كبار علماء صنعاء الهادويين، السيد أحمد بن علي السراجي (توفي سنة 1248هـ/ 1832م)، ومعه عدد من تلاميذه وأنصاره، بسبب الظلم الذي تمارسه الدولة وسوء إدارة الأوقاف، بالإضافة إلى أمور أخرى. وقبل أن يستطيع السراجي أن يدعو إلى إمامته، سافر إلى هجرة الكبس ليناقش الأمور مع مغلّس لاستيضاح من سيكون الإمام، إذ كان مغلّس قد دعا لنفسه بالإمامة. ويبدو أن النقاش انتهى إلى أن يتنازل مغلس عن دعوته وبذلك سمح للسراجي بإعلان دعوته[2]. ويشير شعور السراجي بأن من الضروري أن يطلب الإذن من مغلس إلى واقع أن الهادويين اعتبروا أن الأئمة الشرعيين ليسوا أولئك المقيمين في صنعاء. وبدا كما لو أن إمامة موازية قد وجدت، بوجود إمامة تدعي أن لها شرعية أكبر من شرعية إمامة صنعاء لكنها غير فعالة سياسيًا وعسكريًا. وهذا ملموس في مؤلفات التاريخ الهادوية، مثل «التحف شرح الزلف» لمجد

(1) يوجد بعض الاضطراب في تحديد تاريخ هجرة السراجي متمردًا من صنعاء. إذ تدّعي بعض المصادر أن ذلك كان في 1247هـ/ 1831م في حين تدعي مصادر أخرى أن ذلك قد حدث بعد سنتين من هذا التاريخ، سنة 1249هـ/ 1833م. انظر: **نيل الوطر**، ج 1، ص 151. الجرافي، **المقتطف**، ص 263. العمري، **مئة عام**، ص 237. جغمان، **الدر المنظوم**، ص 49 ـ 52، 88.

(2) جغمان، **الدر المنظوم**، ص 89.

الدين المؤيدي، أو «الدر المنظوم» لإسماعيل جغمان، والتي تضع قوائم خاصة بمن تدَّعي أنهم أئمة «شرعيون»، وتتجاهل على نحو ملحوظ وجود حكام في صنعاء يدعون أنهم أئمة ويمسكون بالسلطة الفعلية.

وبُعَيد رحلة السراجي إلى هجرة الكبس، دعا بالإمامة لنفسه وقام متمردًا على المهدي عبد الله (توفي سنة 1251هـ/ 1835م)، بدعم من قبائل خولان، وأرحب، ونِهم، وآخرين من بلاد حاشد وبكيل[1]. وكانت مادة الحشد في تمرد السراجي إعدام عدو الشوكاني اللدود ابن حريوة فيما سبق، سنة 1241هـ/ 1825م[2]. وينعكس الغيظ الهادوي من الشوكاني في الأبيات التالية من قصيدة كتبها إسماعيل جغمان، أحد أنصار السراجي وأحد من كتبوا ترجمة له[3]:

قتلوا محمدًا بن صالح جرأة ... وهو الإمام الناقد النظَّار

ما فيه من عيب سوى إفحامه ... للناصبين يقول هم فجار

بل حب طه والوصي وفاطم ... وبنيهم من للفخار فخار

وبنائه للآل مجدًا باذخًا ... بعظم بين الورى زخار

فيه الدليل من الكتاب وسنة ... شهدت به البادون والحضّار

فتجمع الأوباش أي تجمع ... سعيًا إلى غمر وهم أغمار

مثلوا به تبًا لهم ولفعلهم ... غبًا وبسأم منهم الجزار

وطاف بالطاغي كما قد طيف ... بالمظلوم وهو وسيلة الجرار

في الخزي لا ينفك ذلك عنهم ... أبدًا وقد يتفاءل الأبرار[4]

(1) نيل الوطر، ج 1، ص 151. الجرافي، المقتطف، ص 263 .حوليات يمانية، ص 60 ـ 62. العمري، مئة عام، ص 236 ـ 239. وكان القاضي عبد الرحمن بن عبد الله المجاهد (توفي سنة 1252هـ/ 1836م) المعلِّم الهادوي لمن تمردوا على المهدي عبد الله ومؤخرًا على ابنه المنصور علي. انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 33 ـ 34.

(2) انظر الجرافي، المقتطف، ص 263.

(3) للاطلاع على ترجمة جغمان، انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 270 ـ 273.

(4) جغمان، الدر المنظوم، ص 100 ـ 101.

وانتهى تمرد السراجي بالإخفاق لأن القبائل التي سارت معه لمهاجمة صنعاء تخلت عنه، قيل لأن المهدى عبد الله استمالها بالنقود. وتم اغتيال السراجي سنة 1248هـ/ 1832م، ويدّعي أنصاره أن قاتله شخص أرسلته «دولة صنعاء»[1]. وتعني عبارة «دولة صنعاء» في المصطلحات الهادوية نظامًا غير شرعي يمسك بالسلطة بسبب انحصاره في موقع واحد، ولا يمتلك أيًا من الصفات الشاملة لدعوة الإمامة.

وعلى الرغم من إخفاق السراجي، ظل عدد من تلاميذه ينشطون في مساجد صنعاء، وبخاصة في جامع قبة المهدي في السايلة. وقد التقى هؤلاء التلاميذ والعلماء في شهر ربيع (لعله ربيع الأول) سنة 1249هـ/ 1833م وبايعوا سرًا السيد عبد الله بن الحسن بن أحمد بن المهدي عباس (توفي سنة 1256هـ/ 1840م)، الذي كان تلميذًا بارزًا في علوم الدين وسليل بيت القاسم من الفرع الذي أزاحه من الحكم فرع آخر يرأسه المنصور علي بن المهدي عباس[2].

(1) جغمان، الدر المنظوم، ص 92. انظر: العمري، مئة عام، ص 236 ـ 239.

(2) حوليات، ص 60. ومن بين الهادويين الذين هاجروا من صنعاء السيد حسين بن علي المؤيدي، الذي ذهب إلى صعدة سنة 1251هـ/ 1835م بعد أن دعاه سكانها للقيام بواجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». انظر: نيل الوطر، ج 1، ص 392 ـ 394. وج2، ص 89 ـ 90. جغمان، الدر المنظوم، ص 104 ـ 116. إلا أن المؤيدي لم يدّع الإمامة. ومن الهادويين في صنعاء الذين كانوا ينشطون في معارضة حكم المهدي عبد الله، القاضي عبد الله بن علي الغالبي والسيد عبد الكريم أبو طالب. وكان الإمام أحمد السراجي شيخهم الأساسي الذي درّس بدوره على عبد الرحمن بن عبد الله المجاهد.

عودة الهادوية إلى الحكم:
الإمام الناصر عبد الله بن الحسن
(توفي سنة 1256هـ/1840م)

مات الشوكاني سنة 1250هـ/ 1834م وتوفّي المهدي عبد الله، آخر إمام عمل في خدمته، بعد الشوكاني بسنة، في 6 شعبان سنة 1251هـ/ 27 تشرين الثاني/نوفمبر 1835م[1]. فأصبح ابن المهدي إمامًا في اليوم الذي توفي فيه والده، وفقًا لتقليد أصبح في ذلك الوقت متفقًا مع ما سبقه، وتلقب بـ«المنصور». وورث يحيى، أخو الشوكاني (توفي سنة 1267هـ/ 1851م) منصب قاضي القضاة. وبدا لوهلة قصيرة كما لو أن النظام الذي أسسه الشوكاني سيتواصل، من خلال شبكة القضاة والتلاميذ.

إلا أن عهد المنصور علي لم يبق سوى ما يزيد قليلًا على سنة، وانتهى بتمرد جنوده بسبب تأخير دفع مرتباتهم[2]. ففي ساعة متأخرة من يوم

(1) يرى الجرافي أن المهدي عبد الله كان آخر إمام في الدولة القاسمية يمتلك جميع شروط الحكم والقيادة. انظر: **المقتطف**، ص 264.

(2) تعد القصة التي تقف وراء التمرد معقدة. ويبدو أن بعض القبائل من برط وأرحب بقيادة حسين بن يحيى بن عبد الله البرطي هاجمت قلعة عطان جنوب غرب صنعاء وبدأت تحدث اضطرابات في المنطقة على أمل أن يدفع الإمام لها مبالغ من النقود. وقد رفض المنصور علي أن يدفع، وأصر على دعوة قبائل خولان لكي تهب لمساعدته للتغلب على قبائل برط وأرحب. إلا أن وصول قبائل خولان تزامن مع حدوث توتر بين الإمام وجنوده بسبب التأخير في دفع مرتباتهم. فقطع الجنود الطريق على الإمام عند عودته من صلاة الجمعة متوقعين أن رجال قبائل خولان استدعوا ليحلوا محلهم. وحين أحس الجنود بهذا التهديد تمردوا وعزلوا المنصور عليًا ونصبوا الناصر مكانه.

الأربعاء الثالث من شهر ذي القعدة سنة 1252هـ/ 9 شباط/ فبراير سنة 1837م هاجم الجنود، بقيادة أحد العبيد ويدعى فرحان صالح العلفي[1]، قصر المنصور علي، بستان المتوكل، وسجنوه ومعه عمه محمد. وجاء في «حوليات يمانية» أن إجماعًا مفترضًا قد توفر بين الجنود، على أن يكون الإمام الجديد السيد عبد الله بن الحسن. وعند ذلك، أعلن عبد الله، الذي كانت جماعة من الطلبة الهادويين والعلماء قد بايعته سرًّا قبل أربع سنوات، دعوته وتلقّب بالناصر[2]. وبعد حوالي تسعين سنة من وصول الإمام المهدي عباس إلى الحكم، والذي بشر بغلبة علماء الحديث، وصل إلى الحكم إمام هادوي متشدد. وسعى الهادويون عندئذ لإصلاح الأخطاء التي شعروا أنها ارتُكِبَت في الماضي، وبخاصة على يد الشوكاني.

وعلى عكس الأئمة الذين سبقوا الناصر عبد الله، كان هو نفسه عالمًا ضليعًا في علوم الإسلام، ومطلعًا بخاصة على مؤلفات الزيدية. ومع أنه لم يكن مجتهدًا، عمل باعتباره مثالًا للإمام الزيدي، فألقى خطبة الجمعة، وأمّ بنفسه الناس في صلاة الجماعة[3]. ووفقًا لـ «حوليات يمانية»، كان كثيرون مسرورين بتوليه الإمامة معتقدين أنه سيكون «مجدِّدًا» يقيم حكم الشريعة. فقد كان حتى ارتدائه جبة الإمامة يؤم الناس بالصلاة في جامع قبة المهدي، حيث كان له حلقة من التلاميذ والعلماء يشاركونه في آرائه الهادوية المتشددة. وحين تولى السلطة تقدّم هؤلاء الأنصار الصفوف في أجهزة الحكم القضائية والإدارية.

(1) حمل العبيد في الغالب لقب أسيادهم كما هو الحال هنا مع فرحان الذي كان مملوكًا لرجل من بيت العلفي.

(2) للحصول على شرح مفصل للانقلاب على المنصور علي، انظر: **حوليات**، ص 70 ـ 72. انظر أيضًا: الكبسي، **اللطائف السنية**، ص 303 ـ 305.

(3) للاطلاع على ترجمته ومعرفة تعليمه انظر: **نيل الوطر**، ج 2، ص 70 ـ 73. انظر أيضًا: الجرافي، **المقتطف**، ص 264، **وحوليات**، ص 73 ـ 74.

ويمكن النظر إلى المدى الذي أرادت به هذه النخبة الجديدة استئصال آثار الحرس القديم من خلال أفعال الناصر. فبالإضافة إلى أمره بسجن الإمام السابق المنصور علي وعمه محمد، سَجَن جميع العمال (ممثلي الإمام) و«نُظّار» الأوقاف، والقضاة، بمن فيهم يحيى، أخو الشوكاني، وابنه أحمد، وكذلك تلاميذه (مثلًا: محمد بن الحسن الشجني). وتذكر الحوليات أن النية كانت أن يحل موظفون جدد محل هؤلاء، ممن لهم اتجاه هادوي، مثل السيد محمد بن عبد الرب (توفي سنة 1262هـ/ 1846م)، الذي تولى منصب قاضي القضاة في الديوان[1]. وبلغ عداء الناصر لمن سبقوه، وللشوكاني بخاصة، مستويات متطرفة. فأمر اليهود بالوقوف فوق قبر المهدي عبد الله وقراءة التوراة، وخطط لنبش جثة الشوكاني وإحراقها[2]. إلا أنه تخلى عن فكرة نبش الجثة بناء على نصيحة من بعض العلماء. وكان هناك أيضًا خوف من أن تهاجم قبيلة خولان، التي ينتمي إليها الشوكاني، مدينة صنعاء إذا نُبشت جثته[3].

ولم تتوقف محاولات الناصر لمعاقبة خصوم الهادويين من العلماء والقضاة عند هذا الحد. فبعد أن شن حملة في اليمن الأسفل على القبائل المتمردة، وعلى الجيش المصري الذي سيطر حينذاك على تهامة وتعز، عاد إلى صنعاء مهزومًا سنة 1253هـ/ 1837م[4]. وسعى في صنعاء أن يتخلص

(1) حوليات، ص 73 ـ 74 .نيل الوطر، ج 2، ص 282 ـ 283.
(2) حوليات، ص 73.
(3) كما ذُكر آنفًا، كان الشوكاني من فئة القضاة، ولذلك لا يعد من رجال القبائل بالمعنى الحرفي. إلا أنه قديم من شوكان، في أراضي خولان، وبذلك يحق له المطالبة بالحصول على حماية من هذه القبيلة. ومن غير المحتمل أن تمتد هذه الحماية إلى ما بعد الوفاة. وربما استخدم أنصار الشوكاني تهديد الهجوم القبلي ليخيفوا الناصر كي يتخلى عن نبش الجثة.
(4) حوليات، ص 75 ـ 85.عبد الحميد البطريق، من تاريخ اليمن الحديث: 1517 ـ 1840م (مكان الطبع غير مدوّن، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م)، ص 62 ـ 87. الكبسي، **اللطائف السنية**، ص 304 ـ 305. العمري، مئة عام، ص 258 ـ 267.

نفسه نهائيًا من سلفه ومن منافسيه، الإمام السابق المنصور علي وعمه محمد، بإعدامهما. ولكي يحقق ذلك شعر بالحاجة لدعم العلماء البارزين والقضاة ووجهاء صنعاء. ولذلك دعاهم إلى ديوانه لكنه أدرك بسرعة أنهم لن يمنحوه ما يريد. ولذلك تراجع عن تنفيذ الإعدام لأن الإشاعات بدأت تنشر أن تنفيذ عمل كهذا سيؤدي إلى اضطرابات في المدينة. ومن الواضح أنه كان في موقف ضعيف ولم يستطع لا الحصول على الدعم الذي احتاج إليه ولا فرض رغبته في إصدار الأمر بذلك. وهذا يشكل تناقضًا بارزًا مع أسلافه الذين كانوا قادرين على إسكات نقادهم الهادويين إما بالإعدام، كما في حالة ابن حريوة، أو بالنفي والسجن في جزيرتي زيلع وكمران في البحر الأحمر، كما في حالة إسماعيل النعمي.

وحين خذله من اجتمع بهم ادعى أنه طلب العلماء إلى قصره ليخفّض عدد القضاة (الذين يتولون المحاكم) بعد أن زاد عددهم. ولكي يحقق ذلك طرح سؤالًا فقهيًا عن صحة الصلاة في مساجد بناها الظلمة، وقال إن جواب أي عالم عن هذا السؤال سيحدد ما إذا كان سيبقى في منصبه أم لا. ويوضح مؤلف «حوليات يمانية» الذي روى هذه القصة أن السؤال مضحك ويدل على «حمق» الناصر. ويقول إن الزيديين لم يشعروا بالحرج من هذه المسألة وصلُّوا في أماكن أخرى من بينها الجامع الكبير في صنعاء الذي بنى جزءًا منه الصليحيون، وهم إسماعيليون. إلا أن السؤال يدل على آراء الناصر الشيعية المتشددة، لأن ما كان في الواقع يسأل عنه هو ما إذا كان جائزًا أن يصلي الزيديون في مساجد غير زيدية. بمعنى آخر، أيمكن لمساجد السنة أن تكون أماكن مقبولة لأداء الصلاة؟

ولم يوضع العلماء موضع الامتحان في هذه المسألة لأن أحد الحاضرين، وهو أحمد بن زيد الكبسي (توفي سنة 1271هـ/ 1854م)[1]،

(1) انظر ترجمته في نيل الوطر، ج 1، ص 101 ـ 104. وتقدم هذه الترجمة مثالًا حسنًا عن عالم ضليع في معرفة الأحاديث الزيدية والسنية معًا.

استطاع أن يقدم إجابة بدا أنها دارت حول الموضوع وجنبت الإمام الإحراج. إذ يبدو السؤال من وجهة نظر الفقه الهادوي غير معتاد لأنه عُرِف عن الزيدية الصلاة في المساجد بصرف النظر عمن بناها. ويؤيد «شرح الأزهار» ذلك بوضوح حيث يقول إنه يحرُم على الإمام أن يغير أي مسجد بناه ظالم أو جائر أو عدله[1]. لكن تاريخ الزيدية يقدّم أمثلة على أئمة هدموا مساجد بناها أولئك الذي اعتبروا مبتدعين، كما فعل المنصور عبد الله ابن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م) حين أمر بخراب مسجد مطرفي في سَنَّع سنة 611هـ/ 1214-1215م بعد تهديم هجرة وَقَش، مركزهم الرئيس[2]. وربما كان الناصر يشير في سؤاله إلى هذا التراث الزيدي المغالي في عدم التسامح. لكن يبدو أن رغبة الناصر في معاقبة علماء الحديث قد واجهت أيضًا معارضة.

ولم ينته الأمر عند هذا. فقد أرسل الناصر في اليوم التالي القاضي إسماعيل جغمان والسيد يحيى بن محمد الأخفش (توفي سنة 1262هـ/ 1845م)[3]، من أنصاره، لامتحان قضاة المحاكم وتقرير من ينبغي عزله من منصبه. ويخبرنا مؤلف الحوليات أنهما باشرا البحث عن أخطاء لبعض القضاة على أسس مثل من منهم يعرف سنة رسول الله مع أن المذهب الهادوي وحده صحيح، و«من يحب صحابة النبي»[4]. وقد كان جغمان هادويًا متشددًا، ويمكن تصور أنه قاد عملية تطهير في وسط قضاة المحاكم. إلا أن الأخفش كان تلميذ الشوكاني وتحت حمايته، ولا يحتمل أن يكون قد شارك في مثل هذا الفعل. وهكذا، فإن الرواية موضع شك. ولكن سواء أكانت القصة صحيحة تاريخيًا أم لا، فإنها تعكس شدة العداء بين الهادويين المتشددين وعلماء الحديث في صنعاء في ذلك الوقت.

---

(1) انظر: شرح الأزهار، ج 4، ص 558.

(2) Wilferd Madelung, «The origins of the Yemenite Hijra» In Alan Jones (ed.), Arabicus Felix (Reading: Ithaca Press, 1991), p. 32.

(3) انظر: نيل الوطر، ج 2، ص 400. التقصار، ص 437.

(4) حوليات، ص 88.

وفي شهر ربيع الأول سنة 1256هـ أيار/مايو 1840م تعرض الناصر لكمين وقتله الإسماعيليون من قبيلة همدان في وادي ضهر بعد أن حكم لمدة ثلاث سنوات وأربعة أشهر. وأعلنَت وفاته نهاية آخر تحدٍّ هادوي جدّي لغلبة علماء الحديث وقضاتهم الذين كان أغلبهم تلاميذ للشوكاني. وعادت اليد العليا عندئذ لعلماء الحديث، الذين على الرغم من أن اليمن شهد فترة اضطراب كبير (تسمى في المصادر العربية «زمن الفساد» أو «فترة الفوضى»)، سيطروا على المشهد القضائي وقللوا على نحو لا راد له من تأثير الهادوية في اليمن.

فترة الفوضى

فقدت الإمامة في صنعاء عمليًا المناطق الساحلية في تهامة منذ سنة 1832م ولن تستعيدها فيما بعد. وجه ذلك ضربة قاسية لخزينة الدولة التي كانت تعتمد بقوة على الدخل الناتج من التجارة في موانئ تهامة. ففي رسالة كتبت مؤخرًا إلى خليل باشا سنة 1818م ـ قائد قوات محمد علي، الذي احتل تهامة في مناسبتين منفصلتين من سنة 1811 حتى سنة 1819م ومن سنة 1832 حتى سنة 1840م ـ حثه الشوكاني فيها على تخفيض مبلغ الـ (200000) ريال فضي الذي طلبه المصريون من خزينة دولة الإمامة من عائدات المنطقة الساحلية. وجادل بأن الإمامة بدون موانئ تهامة لا تستطيع دفع المبلغ المطلوب، لأن نفقات الدولة تزيد بكثير عن دخلها من الجبال[1]. وقد عادت تهامة إلى دولة الإمامة سنة 1819م ليعود المصريون إلى احتلالها سنة 1832م. وأخيرًا، غادر المصريون تهامة سنة 1840 وتركوها تحت سيطرة حاكم أبو عريش، الشريف حسين بن علي حيدر (توفي سنة 1293هـ/ 1876م). وظلت سيطرته عليها حتى استدعته القلاقل سنة 1849م إلى استدعاء العثمانيين لإعادة احتلالها من جديد.

وتوالى على الحكم في صنعاء عدد من الأئمة، يخلف كل منهم الآخر خلال زمن قصير. فاستولى على صنعاء الهادي محمد بن المتوكل أحمد (توفي سنة 1259هـ/ 1843م)[2] بعد مقتل الناصر. ودام حكمه حوالي أربع سنوات قاد خلالها سلسلة من الحملات على اليمن الأسفل،

(1) انظر: تحقيق محمود، ذكريات الشوكاني، ص 182 ـ 185.
(2) نيل الوطر، ج2، ص 226 ـ 228.

أشهرها حملة لوضع نهاية لتمرد رجل صوفي اسمه الفقيه سعيد في منطقة إب. وخلف الهادي في الحكم علي بن المهدي عبد الله، الذي كان قد تولى الحكم وتلقب بالمنصور، ودام عهده سنتين ونصف سنة حتى أزاحه من الحكم ابن عمه المتوكل محمد بن يحيى الذي كان حليفًا للشريف حسين بن علي حيدر. وحين سقط الاتفاق بينهما بعد سنتين قاد المتوكل قوة إلى تهامة لاستعادة السيطرة عليها من هذا الشريف. ونتج عن ذلك اندلاع سلسلة من المعارك انتهت بهزيمة المتوكل، وإرغامه على الهرب عائدًا إلى صنعاء. إلا أن الشريف لم يستطع استعادة السيطرة التامة على تهامة، وذلك ما دفع إلى دعوة العثمانيين للسيطرة على المنطقة بأنفسهم. وبعث العثمانيون ثلاثة آلاف جندي وصلوا إلى الحديدة في جمادى الأولى سنة 1265هـ نيسان/أبريل سنة 1849م. وحصل الشريف على مرتب وسمح له بالانسحاب إلى مكة حيث مات في وقت لاحق. وفي شهر حزيران/يونيه سافر المتوكل إلى الحديدة لكي يتفق مع القائد العثماني. وأعلن أن اليمن جزء من الإمبراطورية العثمانية وأن المتوكل واليها على الهضبة.

ودخلت صنعاء قوة عثمانية مكونة من 1500 رجل في 6 رمضان سنة 1265هـ/ 26 تموز/يوليه 1849م، لكن ما كادوا يصلون حتى ثار السكان[1] وأحاطوا بالقوة ومعها الإمام في القلعة[2]. واستدعى الوجهاء علي بن المهدي عبد الله لإعلان دعوته وتولى الإمامة للمرة الثالثة، واتخذ لنفسه هذه المرة لقب الهادي. وتوصل الإمام الجديد إلى ترتيبات لانسحاب القوة التركيه وعودتها إلى تهامة. وبعد شهور قليلة أعدم الإمام السابق المتوكل[3]. إلا أن الهادي تخلى عن الإمامة بعد تسعة شهور، بسبب قيام إمام منافس يدعى المنصور أحمد بن هاشم الويسي[4]. واستولى الويسي

(1) حوليات، ص 175 ـ 177.
(2) المصدر نفسه، ص 175 ـ 177
(3) المصدر نفسه، ص 183 ـ 184 .نيل الوطر، ج 2، ص 347.
(4) نيل الوطر، ج 1، ص 235 ـ 241.

على صنعاء لكن حكمه لم يدم سوى شهور قليلة حتى استُدعي علي بن المهدي عبد الله من جديد في ربيع الآخر سنة 1267هـ شباط/ فبراير سنة 1851م ليكون إمامًا للمرة الرابعة. وبعد أربعة شهور، حين كان الإمام يقود حملة في اليمن الأسفل، ادعى الإمامة في صنعاء ابن عمه غالب، ابن المتوكل المقتول سابقًا، واتخذ لنفسه لقب الهادي. وظهر في خمسينيات القرن التاسع عشر على الأقل ستة أئمة متنافسون. وانتهت السلطة في صنعاء في النهاية إلى أيدي شيخين محليين متتالين، هما أحمد الحيمي ومحسن معيض[1]. وهكذا انتهت الدولة القاسمية. وقد دام حكم الشيخين حتى تم استدعاء العثمانيين في النهاية ليحتلوا صنعاء سنة 1269هـ/ 1872م ويضعوا نهاية لفترة الفوضى[2]. وتواصل تراث الشوكاني الفكري والمثال الذي ضربه، من خلال مؤلفاته ومن خلال أجيال التلاميذ الذين تتلمذوا عليه. وسيبحث الفصل التالي تواصل تراثه في اليمن الحديث.

(1) انظر: Mermier, **Le Cheikh de la nuit**, pp. 42-54.

(2) يعد تاريخ اليمن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مبهمًا، كما أن المصادر اليمنية ضئيلة، وتعكس دون شك واقع أن الفترة مضطربة مع غياب سلطة مركزية. وقد بدأ حديثًا باحثون مثل توماس كون Thomas Kuhn وعيسى بلومي Isa Blumi بدراسة المصادر الموجودة في الأرشيف العثماني حول اليمن ومن المأمول أن تسد النتائج التي يتوصلون إليها ما يوجد من نقص.

الفصل السابع

تراث الشوكاني

[(الشوكاني) إمام المجتهدين السنة في عصره، قاضي القضاة، شيخ الإسلام]

(إسماعيل الأكوع)[1]

[حمانا الله وإياكم من سيوف الشوكاني الباترة]

(عبد السلام الوجيه)[2]

شهد القرنان التاسع عشر والعشرون قطيعة مهمة في تاريخ اليمن كما هو الحال في بلدان أخرى في الشرق الأوسط. وتتسم هذه القطيعة مع الماضي بتدخل الإمبراطوريات الاستعمارية في الشؤون المحلية (استولى البريطانيون على عدن سنة 1839 وسيطر العثمانيون على الجبال بحلول سنة 1872) وظهور القومية (الوطنية) والدولة المركزية. ولذلك تغيّرت طبيعة السياسات والحراك الاجتماعي والحياة الثقافية على نحو لا رجعة عنه في العصر الحديث. إلا أن عوامل مهمة تواصلت منذ الفترة القاسمية، وبالتحديد العلاقة

(1) **هجر العلم**، ج 4، ص 2251.

(2) عبد السلام الوجيه، **أعلام المؤلفين الزيدية** (عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1999م)، ص 123.

المستمرة بين علماء الحديث والدولة، وكذلك الجدل حول الهوية المذهبية، والدور الذي ينبغي أن يقوم به علماء الدين في الحكم، وطبيعة الحكم على نحو أعم. وبالنتيجة، يظل مشروع الشوكاني الفكري والمثل الذي ضربه شخصيًا ملمحين مركزيين في السياسات الدينية في اليمن الحديث.

ومنذ قيام الثورة الجمهورية في 1962، يتكرر احتفاء الجمهورية اليمنية وقضاتها ومثقفيها بالشوكاني، وقد أدخلوه جميعًا في حَرَم أبطال الدولة. وأطلق اسم الشوكاني على أكبر قاعة اجتماعات في صنعاء، وربما في اليمن كلها (في كلية الشرطة). وأطلق على شارع رئيس في صنعاء يتفرع من شارع الزبيري في اتجاه المطار القديم «شارع محمد بن علي الشوكاني». وتحمل اسمه أيضًا مدارس ومعاهد دينية. وفي شباط/فبراير 1990 نظم عنه مركز الدراسات والبحوث اليمني، وهو جهاز حكومي مصمم على غرار المركز القومي للبحوث العلمية في فرنسا، مؤتمرًا ونشر بعض أوراق هذا المؤتمر. وكان عنوان إحدى هذه الأوراق «التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني»، وعنوان الأخرى «الإمام محمد بن علي الشوكاني، العالم المجتهد المفسِّر»[1]. وتوجد أدبيات جمهورية كثيرة تتناول هذا الموظف الذي عمل في خدمة الإمامة القاسمية.

ولكي نفهم كيف حدث ذلك، ينبغي النظر إلى تراث الشوكاني، وإلى الطريقة التي نشر بها «تلاميذُه»[2] آراءه ومؤلفاته، وإلى الأدوار

---

(1) محمد مصطفى بالحاج، التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني، **دراسات يمنية**، 40 (1990م)، ص 247 ـ 259. إبراهيم عبد الله رفيدة، الإمام محمد بن علي الشوكاني العالم المجتهد المفسر، **دراسات يمنية** 40 (1990م)، ص 284 ـ 342.

(2) وعند ذكر تلاميذ الشوكاني لا أشير فقط إلى أولئك الذين تلقوا تعليمهم منه مباشرة، بل أدخل في هذه الفئة جيل تلاميذه، أولئك الذين درسوا على تلاميذه المباشرين ثم تلاميذهم الذين يعترفون بأنهم يأخذون بآراء علماء الحديث. إذ يشير عدد من العلماء المعاصرين في اليمن إلى أنفسهم بهذه الألفاظ. مثلًا، يوجد مفتٍ بارز وعالم في صنعاء اليوم، هو محمد ابن إسماعيل العمراني، يقول عن نفسه إنه من الجيل الثالث من تلاميذ الشوكاني. ويعني بذلك أن عالمين يفصلان بينه وبين الشوكاني بمصطلحات «الإجازات» العلمية.

القضائية والسياسية التي قاموا بها في تاريخ اليمن خلال القرن التاسع عشر. ويجب النظر إلى إمامة بيت حميد الدين (آخر إمامة قبل تأسيس الجمهورية) لرؤية إلى أي مدى تأثرت أشكال حكمهم بالتحول العام نحو السنة كما شرحنا في الفصول السابقة، وبالعثمانيين الذي حكموا الجبال اليمنية من سنة 1872 حتى سنة 1918. ويجب أيضًا النظر إلى الطريقة التي صُوِّرَت بها في العصر الحديث حياة الشوكاني ومؤلفاته، وكيف تم إعادة اختراعه ولأي أسباب. تُلقي هذه التساؤلات كثيرًا من الضوء على الطريقة التي يحدد بها المثقفون اليمنيون المعاصرون الهوية الدينية ويعيدون استخدام «التراث» لغايات سياسية ووطنية. لقد كان تراث الشوكاني خلال القرنين المنصرمين من تاريخ اليمن الفكري والقضائي ضخمًا. وأدى قيامه بحقن أفكار علماء الحديث السنية ومناهجهم الفقهية والتعليمية في البيئة العلمية الزيدية إلى تغيير الزيدية على نحو لا رجعة عنه، ومنعها من تجديد برنامجها الذي سبق اتِّباعه قبل الفترة القاسمية وفي الفترة القاسمية المبكرة. ولم تستطع الزيدية تجنُّب حضوره الثقافي المتلألئ أو أشكال الحكومة التي تصور وجسّد خلال فترة توليه منصب قاضي القضاة. وتولى تلاميذه مواصلة حضور هذا التراث وقاموا بأدوار سياسية مهمة في فترة الفوضى التي نشأت بعد وفاته[1]. وحاول العثمانيون، الذين جرى استدعاؤهم ليحكموا في صنعاء ويضعوا نهاية لفترة الفوضى التي سادت من أواخر أربعينيات القرن التاسع عشر حتى بداية سبعينياته، إحداث إصلاحات إدارية وقضائية ـ مرتبطة بـ «التنظيمات والمجلة» ـ اجتذبت بعض الصفوة المتعلمة، وكثير منهم من تلاميذ

---

(1) وأفضل مثال على مثل هذا العالِم في القرن التاسع عشر أحمد بن محمد الكبسي (توفي سنة 1316هـ/ 1899م). انظر محمد بن محمد زبارة، **نزهة النظر في رجال القرن الرابع عشر** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م)، ص 143 ـ 145 (سيذكر فيما بعد بعنوان «نزهة النظر») .**هجر العلم**، ج 4، ص 1792 ـ 1793.

الشوكاني. إلا أنه يبدو أن الإصلاحات التي بدأها العثمانيون فشلت، وفي الدرجة الأولى لأنها لم تلاق قبول السكان المحليين[1].

وبعد خروج العثمانيين، واصل جيل تلاميذ الشوكاني تولي مناصب مهمة في إمامة بيت حميد الدين، التي سمّت نفسها فيما بعد بالمملكة المتوكلية اليمنية. وكان دورهم بذرة التعبير عن المفاهيم الحديثة للوطنية اليمنية. وبعد ثورة 1962، التي وضعت نهاية لحكم الأئمة من بيت حميد الدين وأنهت معها ألف عام من الحكم الزيدي في اليمن، بلغت أهمية الشوكاني درجات عالية. ومنذئذ، يواصل الجمهوريون استحضار مؤلفاته وذكراه في جهد واع لتقويض الشرعية المذهبية للإمامة الزيدية الماضية، وللزيدية ذاتها. ويقدَّم في الكتابات الجمهورية باعتباره أنموذجًا لرجل القضاء، الذي يأخذ بصيغة معتدلة ومتحررة من الإسلام، وهي صيغة يقال إنها تشكّل الفهم الجمهوري للإسلام وعقيدة الدولة.

وترتبط صور تقديم الشوكاني بازدياد التوتر في العصر الحديث بين فئتين من رجال الدين، هما القضاة والسادة. فمن جانب، يغلب الظن أن هذا يعود إلى اشتراط الزيدية أن يكون الإمام من السادة، والنظر إلى أن السادة غلبوا على الحياة الاجتماعية والسياسية في اليمن حتى العصر الحديث. ومنذ الثورة، زادت الحظوظ السياسية لبعض أسر القضاة زيادة كبيرة، وشن أعضاء في هذه الأسر، مثل بيت الأكوع وبيت الإرياني، هجمات على الزيدية وعلى السادة. فعلى سبيل المثال، قال إسماعيل الأكوع إن أئمة الزيدية والسادة طوال تاريخهم في البلاد احتكروا المعرفة والسلطة قصدًا وتركوا بقية السكان في جهل ليضمنوا طاعتهم[2]. ويعد الشوكاني،

(1) Cf. Thomas Kuhn, **ordering the past of Ottoman Yemen**, 1872-1914, Turcica (2002), forthcoming. Idem, **Clothing the «uncivilized»: military recruitment in Ottoman Yemen and the quest for «native» uniforms, 1880-1914**, in Suraiya Faroqhi and Christoph K. Neuman (eds.), **Costume and Identity in the Ottoman Empire** (Istanbul: Simurg Publishers, forthcoming).

(2) هجر العلم، ج 3، ص 1668 ـ 1669.

فيما قام به الأكوع من إعادة صوغ تاريخ اليمن، شخصية مركزية ليس فقط لأنه كان «قاضيًا» واسع العلم ينتمي الأكوع إلى فئته الاجتماعية، بل لأنه «قاوم الزيديين» أيضًا. وقام السيد زيد الوزير بدحض أقوال الأكوع من خلال إلقاء الضوء على عدد من القضاة المتعلمين الذين اكتسبوا مكانة كبيرة وكُرِّموا في حكم الإمامة. وأكمل الوزير رده بملاحظات أشارت إلى أن الشوكاني قال إن أبناء الفئات الدنيا (أي الجزارين، والحائكين، والحلاقين) يجب أن لا يشتغلوا بالعلم لأنهم سيلحقون سوء السمعة بالعلماء. بمعنى آخر، إن الشوكاني وليس الأئمة والسادة طالب بإبقاء بعض السكان جهلة[1]. ويمكن أن يؤدي هذا الجدل الحديث إلى تضليل المراقب ويجعله يبالغ في تقدير التوترات بين الفئتين المتعلمتين. وعلى العموم، غالبًا ما تُسقِط نصوص التاريخ التي يكتبها يمنيون معاصرون الاهتمامات السياسية الحالية على الماضي، وهو ما يمكن أن يشوه الحقائق[2]. فمع أن أي قاض لم يتول الإمامة، كان لكثير من القضاة، ومنهم الشوكاني، نفوذ كبير في السياسات اليمنية. ويوفر تاريخ اليمن كذلك أدلة كثيرة على وجود قضاة كرسوا أنفسهم لمقالات الزيدية وكانوا من ناشريها الرئيسين. ولا يوجد في مؤلفات الشوكاني دليل واضح على مثل هذا التوتر بين القضاة والسادة، أو على نحو أوسع بين القحطانيين والعدنانيين. ويوضح بفخر في ترجمته لنفسه أنه ينتمي إلى عائلة قضاة ناصرت الأئمة بإخلاص أيضًا. ولذلك سيكون من الخطأ اختزال تطور آرائه المناقضة للزيدية وصوغها إلى مجرد كونه من فئة القضاة.

(1) يحيى بن محمد المقرائي، مكنون السر في تحرير تحارير السر، تحقيق زيد الوزير (مكلين McLean، فيرجينيا، مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م)، ص 8 ـ 20 .أدب الطلب، ص 129 ـ 131.

(2) ألقى Yohanan Friedmann الضوء على ظاهرة تشويه مماثلة في كتابة تاريخ الهند في تناوله للشيخ أحمد سرهندي (توفي سنة 1034هـ/ 1624م) باعتباره مصلحًا دينيًا في زمن المغول. انظر Yohanan Friedmann, **Shaykh Ahmad Sirhindi** (New Delhi: Oxford University Press, 2000)K pp. 87-111.

دراسة مؤلفات السنة وتطورات أخرى

تترك كتب التراجم اليمنية خلال القرنين الأخيرين انطباعًا بأن علماء الحديث مثل ابن الأمير والشوكاني أحدثوا قطيعة في مناهج الدراسة التي علّم بها علماء الهضبة اليمنية: إذ توجب على من يريد أن يكون عالمًا في ذلك الوقت أن يدرس بالضرورة مؤلفات سنية، وبخاصة مجاميع الحديث السنية المعروفة، إلى جانب كتب الزيدية[1]. وكصدى لتفضيل الشوكاني علم الحديث والدور الرئيس لهذا العلم في آرائه، قال عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، من علماء القرن العشرين وسليل مدرسة الشوكاني، إن لعلم الحديث قيمة كبيرة ومهمة ويرى العلماء أنه أرفع العلوم، وأساسه موثوق، ونفعه أكبر وجزاؤه أعظم[2].

ومع ذلك هناك تطور آخر يتمثّل في إطلاق لقب «مجدِّد» أو «مجدِّد القرن» على هؤلاء العلماء، وأحيانًا على الأئمة أيضًا، وهو ما لم يستخدمه تراث الزيدية[3]. وكان التطور الآخر تتابع العلماء الذين يحملون لقب «شيخ الإسلام» ابتداء بأحمد بن الشوكاني، وهو تقليد تواصل حتى العصر الحديث[4]. كما أن الطلبة بدؤوا بكتابة مؤلفات تمدح معلمًا واحدًا كبيرًا،

(1) التراجم الرئيسة خلال هذه الفترة: «نيل الوطر»، و«نزهة النظر» لمحمد زبارة، وكذلك «تحفة الإخوان» لعبد الله بن عبد الكريم الجرافي.

(2) عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، **تحفة الإخوان بحلية علامة الزمان** (القاهرة: المطبعة السلفية، 1365هـ/ 1946م)، ص 39 ـ 40 (سيرد فيما بعد بعنوان «تحفة الإخوان»).

(3) **تحفة الإخوان**، ص 20. اللكناوي، **نزهة الخواطر**، ج 7، ص 270.

(4) انظر: **تحفة الإخوان**، ص 20، 25 .**نزهة النظر**، ص 438 ـ 439. أحمد بن محمد الجرافي، **حوليات العلامة الجرافي**، تحقيق حسين العمري (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1992م)، ص 211 وما يليها.

مثل «التِّقصار» الذي كرسه الشجني للشوكاني أو «تحفة الإخوان» الذي كرسه الجرافي للحسين بن علي العمري[1]. وتوفر هذه المؤلفات ترجمة متقنة لمعلّم معين وتسرد مشايخه والكتب التي درس وتذكر تلاميذه. كما تروي الحوادث المهمة والقصص التي مر بها في حياته. ويُعَدّ هذا نوعًا جديدًا في البيئة الزيدية، مشابها لسِيَر الأئمة وإن لم يتطابق معها[2].

وأصبح العلماء عمومًا أكثر ميلًا نحو الحديث، واعتنوا بالحصول على «الإجازات» في مسلسلات الحديث وفي المؤلفات التي تندرج تحت عنوان «مسموعات» أو «مرويات»[3]. وأراد علماء الهضبة اليمنية أكثر من أي وقت مضى الانتماء إلى عالم سني أوسع، حيث تُمنَح مثل هذه الـ«إجازات»، لربط العلماء بآخرين بعيدًا عن منطقتهم أو عن تراثهم. وتكاد ترجمة كل عالم ذُكِر في «نزهة النظر»، من حيث هو آخر كتاب تراجم كبير لعلماء القرن الرابع عشر الهجري (نشر سنة 1979م)، تُذكَر الإجازات التي حصل عليها أصحاب التراجم بالتفصيل. إذ لا تذكر التراجم المبكرة، مثل مطلع البدور، الإجازات بانتظام. ويبدو أن علماء الزيدية الأُول تلقوا تعليمهم محليًّا وكانوا أكثر اهتمامًا بدراسة المؤلفات المعتادة للمذهب الهادوي. وأصبح نظام التعليم بعد ابن الأمير والشوكاني سنيًّا في الواقع، كما يظهر بوضوح من قول ابن الأمير حين أدرك أن الإجازة واحدة من الوسائل التي اتبعها علماء السنة، وطريقة من طرق العمل التي تؤدي إلى

(1) للحصول على قائمة بمثل هذه الكتب التي كتبت في اليمن، انظر **تحفة الإخوان**، ص 5 ـ 6.

(2) والاستثناء البارز السيرة المادحة التي كتبها السيد يحيى بن المهدي بن القاسم الحسيني عن حياة مؤسس طريقة صوفية معتدلة في الزيدية، الشيخ إبراهيم بن أحمد الكينعي (توفي سنة 793هـ/ 1391م)، بعنوان «**صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان**»، مخطوط، ميلانو، مكتبة الأمبروزيانا، رقم D 222. لكن لأن هذا الكتاب مؤلَّف صوفي يعدّ في ذاته استثناء في المؤلفات الزيدية.

(3) تراث «المسلسلات» هو الذي يروى الحديث فيه من الشيخ إلى تلميذه مصحوبًا بفعل أو عمل. أما «المسموعات» فهي مؤلفات إما قرأها الطالب على شيخه أو سمعها منه. والمرويات مؤلفات لم تُقرأ أو تُسمع على الشيخ، لكن الطالب يحصل على «إجازة» تسمح له بروايتها.

الجنة، بذَلَ أقصى جهده في قراءة الكتب (أي كتب الإجازات) جامعًا لآلئ بحرها[1]. وهذا اعتراف واضح بأن علماء الزيدية اكتشفوا عالَمًا أوسع وأكثر تطورًا حيث العلم أكثر ثقة من الناحية المعرفية ومن حيث مناهج التدريس مما وُجِد تقليديًا في الهضبة اليمنية. وبدا لهؤلاء العلماء أن الزيدية في أشكالها القديمة محدودة جدًّا.

وهذا لا يعني أنه لم يعد يوجد مناصرون بقوة للهادوية في الهضبة في فترة ما بعد الشوكاني. إذ يُعدُّ محمد بن عبد الله الوزير (توفي سنة 1308هـ/ 1891م) أبرز مثال عن عالِمٍ ذي نزعة هادوية، مع أنه درس على الشوكاني[2]. وقد ادعى الإمامة وتلقَّب بالإمام المنصور سنة 1270هـ/ 1854م في فترة عدم استقرار سياسي واسع ادَّعى الإمامة خلالها عدد من الأشخاص في يمن منقسم. واقتصرت سلطة المنصور الوزير على منطقة وادي السر حيث يقيم وحيث، كما قيل، «أمر بالمعروف ونهى عن المنكر»[3]. ولا يؤدي كونه إمامًا في واد واحد فقط إلى التقليل من مكانته ولا من مؤسسة الإمامة. فما يهم هو أنه كان يعدُّ نفسه إمامًا ورعًا.

والمثال الهادوي الآخر خلال هذه الفترة هو الهادي شرف الدين بن محمد (توفي سنة 1307هـ/ 1890م) الذي ادَّعى الإمامة سنة 1296هـ/ 1879م واتخذ من صعدة قاعدة لانطلاقه. وشن من هناك حربًا على العثمانيين حتى وفاته[4]. وكان محمد ابن الإمام الهادي شرف الدين هادويًا

(1) تحفة الإخوان، ص 39.

(2) انظر: محمد بن إسماعيل الكبسي، جواهر الدر المكنون وعجائب السر المخزون، تحقيق زيد الوزير (مكان الطبع غير مدون، منشورات العصر الحديث، 1988م)، ص 169 ـ 234.

(3) نزهة النظر، ص 539 ـ 540. للاطلاع على سيرته، انظر الكبسي، جواهر الدُّر. والمثال الآخر على عالم هادوي في هذه الفترة هو زيد بن أحمد الكبسي (توفي سنة 1316هـ/ 1898م)، انظر: نزهة النظر، ص 301 ـ 303.

(4) نزهة النظر، ص 313 .هجر العلم، ج 4، ص 1983 ـ 1984. محمد زبارة، أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة (القاهرة: المطبعة السلفية، 1376هـ/ 1956م)، ج 1، ص 7 وما يليها.

أيضًا لكنه مال في أواخر أيامه إلى السنة ورفض التقليد. ورفض أن يتولى الإمامة بعد وفاة والده ففتح بذلك الطريق لمحمد بن يحيى حميد الدين لإعلان دعوته، متخذًا لقب المنصور. وأصبح محمد شرف الدين نائب الإمام في صعدة وظل في هذا المنصب حتى حوَّل الإمام يحيى بن محمد حميد الدين (توفي سنة 1948) الإمامة إلى ملكية، وعند ذلك انسحب شرف الدين ليتفرّغ للعلم في المَدَان[1].

ولا يستطيع المرء ادعاء أن جميع من أخذوا بآراء علماء الحديث كانوا من أنصار العثمانيين ومعادين للأئمة، ولا ادعاء أن الهادويين رفضوا التعاون مع العثمانيين أو قبول تولي مناصب عن أمرهم. فعلى سبيل المثال، كان السيد أحمد بن عبد الله الكبسي أحد علماء الحديث ولكنه شارك مع الإمام يحيى في الحرب على العثمانيين. وبعد التوصل إلى صلح دَعَّان (سنة 1911) أمر الإمام أن يكون خطيبًا في هجرة سَنَع، جنوب صنعاء. ومؤخرًا، سنة 1925 عُيِّن مدرسًا لمؤلفات الحديث في المدرسة العلمية بصنعاء، وهي مدرسة أُسست سنة 1924 لإعداد رجال القضاء. وحين كان الكبسي ما يزال في سَنَع، جَمَع مؤلفًا في الحديث بعنوان «الأمانة» يتحسر في مقدمته لأن الهادويين المتشددين ما يزالون يتجاهلون النصوص غير الزيدية، وبالتحديد مجاميع الحديث. ونلمس صدى الشوكاني في قوله:

«وجنَّبت كتابي هذا عن كل حديث متشابه يحتاج إلى تكليف من التأويل. وحملني على جمعه ما رأيت من تجنب أهل زماننا كتب القوم لما فيها من الأحاديث الموهمة خلاف مذهب العدلية، حتى تركوا الاطلاع على ما ينفع منها خوفًا من الشبه في قلوبهم من تلك الأحاديث المتشابهة التي لا يعرف تأويلها ويسلم من حملها على ظاهرها إلا الراسخين في العلم.

(1) هجر العلم، ج 4، ص 1985 ـ 1986 .نزهة النظر، ص 532 .تحفة الإخوان، ص 118 ـ 119.

فقصدت بهذا المختصر التقريب للمبتدئ والتذكير للمنتهي والإبلاغ لمسند سيد المرسلين»[1].

ويعد استخدامه للفظ «قوم» ذا دلالة، ليس فقط لأنه يقلد شعورًا إسلاميًا عامًا، بل أيضًا لأنه يقول إن الزيدية محدودة بعض الشيء. وتؤذن مثل هذه العبارات بالمدى الذي جرى فيه مؤخرًا اعتبار أن خطاب علماء الحديث الأشمل يتناسب مع وجود وطن يمني موحد، يتجاوز الاختلافات بين الزيدية والشافعية.

ويتم الآن تدريب رجال القضاء على نحو سني تمامًا بالإضافة إلى المؤلفات التقليدية للزيدية. ويعود للأفراد ادّعاء انتمائهم إلى هذا التراث أو ذاك، أو اختيار أي الاثنين أنسب في سياق معين. وغالبًا ما يكون مذهب العالِم بيِّنًا ويمكن إدراكه من الصيغ المتضمنة في ترجمته: فعبارة «مرجِّح للدليل» مثلًا، أو «مال إلى السنة وترجيح الدليل» تعني أن الشخص المعني من علماء الحديث[2]. وعلى العكس، فإن عبارات مثل: «كان على المذهب» أو «أمر بالمعروف ونهى عن المنكر» تعني أنه عالِم هادوي. ويستطيع المرء النظر إلى الكتب التي درسها العالم وعلى من درس. وتتضح درجة معينة من التهجين لدى بعض العلماء الذين تمسكوا باعتقادات مذهبية زيدية، مثل عقيدة الإمامة، في حين طبقوا مناهج علماء الحديث الفقهية في استنباط الأحكام القضائية - يبدو أحمد الكبسي واحدًا من هذه الفئة. وما لا يقبل الجدل أن دراسة المؤلفات السنية قد اتسعت وأن العودة إلى علم الحديث قد انتشرت، حتى بين بعض من عَدُّوا أنفسهم هادويين[3].

---

(1) نزهة النظر، ص 106 ـ 107.
(2) المصدر السابق، ص 158.
(3) وأفضل مثال على ذلك الإمام محمد بن يحيى حميد الدين، الذي كان هادويًا ولكنه مع ذلك درس أيضًا مؤلفات سنية. انظر: علي عبد الله الإرياني، سيرة الإمام محمد بن يحيى حميد الدين، تحقيق محمد صالحية، ج2 (عمان: دار البشير، 1996م)، ج 1، ص 26 ـ 31.

إجازة المفتي أحمد زبارة العامة

يمكن تبيُّن التطورات التي ذُكِرت آنفًا من خلال «إجازة عامة» منحها المرحوم أحمد بن محمد زبارة، مفتي اليمن الكبير (توفي سنة 2000)، لعلماء طلبوها من مختلف أنحاء العالم. ولِد المفتي زبارة في عائلة علماء سادة. وألف والده محمد بن محمد زبارة (توفي سنة 1380هـ/ 1961م) عددًا من الحوليات التاريخية وكتب التراجم، وتولى مناصب مهمة في عهد الإمام يحيى حميد الدين. وسمح له هذا الإمام بأن يطبع في مصر عددًا من المؤلفات اليمنية، وبالتحديد مؤلفات للشوكاني وآخرين من علماء الحديث، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، في محاولة لتقديم الزيدية باعتبارها قريبة عقائديًا وفقهيًا من السنة (سنعطي مزيدًا من التفاصيل عن هذا الجهد فيما بعد)[1]. وقد ولد أحمد بن محمد في 21 من شهر ذي الحجة سنة 1325هـ/ 25 كانون الثاني/ يناير 1908، وكان كذلك موظفًا في بلاط الإمام أحمد حميد الدين (توفي سنة 1962)، وتزوج ابنته[2]. وبعد الثورة والحرب الأهلية التي تلتها وانتهت بثبات للجمهورية، طلب منه الرئيس عبد الرحمن بن يحيى الارياني (حَكَم من سنة 1967 حتى سنة 1974) أن يكون مفتي صنعاء. واكتسب هذ المنصب صفة رسمية بتأسيس «دار الإفتاء»، ووضع على رسائله وختمه رسميًا شعار «المفتي العام» في الجمهورية[3].

---

(1) نزهة النظر، ص 585 .هجر العلم، ج 2، ص 588 ـ 602.
(2) انظر: هجر العلم، ج 2، ص 603 ـ 610.
(3) نزهة النظر، ص 148 ـ 151.

وتفتح «إجازة» زبارة نافذة على المنهج التعليمي الذي كان العالِم الزيدي يدرسه في العقود الأولى من القرن العشرين. وبتتبع تراجم العلماء الذين يذكرهم زبارة والمقابلة فيما بينها، يمكن التعرُّف على ما كان يعلَّم منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين. وتوضح الإجازة أن زبارة لم يدرس النصوص الزيدية الهادوية فقط، بل درس كثيرًا من النصوص السنية المهمة أيضًا، وبخاصة مجاميع الحديث ومؤلفات الشوكاني وآخرين من علماء الحديث اليمنيين. وما يستحق مزيدًا من الملاحظة أن المسلمين السنة المعاصرين يرون أن زبارة حاصل على سندٍ عالٍ لمؤلفات مثل الصحيحين، لأن راويَين اثنين يفصلان بينه وبين الشوكاني، الذي بدوره يُعتَقد أنه حاصل على أعلى إسناد[1]. وقد تلقَّى زبارة كثيرًا من طلبات الحصول على الإجازة من علماء السنة في أنحاء العالم. ومَنَحَ المفتي إجازات اتَّخَذَت صيغة معدَّة (استمارة) عليها مساحات بيضاء في الأعلى والأسفل حيث يذكر اسم طالب الحصول على الإجازة وخلفيته المهنية.

تثير أهمية زبارة عند السنيين المعاصرين أسئلة عديدة. فإلى أي حد كانت إمامة بيت حميد الدين زيدية إذا كان قضاتها الكبار أيضًا قد تعلموا تمامًا على السنة؟ فهل استعمل أئمة بيت حميد الدين قصدًا تراث الشوكاني المنتمي إلى علماء الحديث للتكيف مع المفاهيم الحديثة للوطنية اليمنية والقومية العربية والرابطة الإسلامية الشاملة؟ وهل ساعد امتلاك مناهج علماء الحديث الإصلاحية وخَطَابهم بيت حميد الدين في تقديم الزيدية إلى العالم

(1) انظر: حسام الدين بن سليم الكيلاني، **الأمالي في أعلى الأسانيد العوالي** (حلب: دار القلم العربي، تاريخ الطبع غير مدون)، ص 23. وقد علمت في أواخر تسعينيات القرن العشرين أن عالمًا واحدًا في زبيد من بيت الأهدل لديه إسناد يرتفع إلى الشوكاني، ولا يفصل بينهما سوى راوٍ واحد. ويأتي علو الإسناد من عدد الأشخاص في سلسلة السند ممن يفصلون بين الراوي والمؤلف ليكوِّن كل منهما طرف سلسلة الرواية. وكلما كان عدد الأشخاص الذين يفصلون الراوي ومن يروي عنه قليلًا زاد علو الإسناد.

السني الأوسع؟ وإلى أي مدى كان كل ذلك مفيدًا في ردم الهوة بين الشافعية والزيدية داخل اليمن؟ وربما فسَّر تعليم زبارة كيف كان قادرًا على أن يتولى مناصب كبيرة في الإمامة الزيدية قبل الثورة وفي الجمهورية دون شعور بأن أي من هذين الشكلين المختلفين من الحكومة يمس سمعته، على الرغم من أن مسعى الجمهورية الرئيس للحصول على الشرعية قد استند إلى الإطاحة بالإمامة.

يسرد زبارة في الإجازة التي يمنحها للطالبين جميع المؤلفات التي درّس وعلى من درسها. ثم يذكر أسانيد عدد من الكتب التي حصل على إجازة لروايتها وتدريسها. تربطه هذه الفئة من الكتب بمجموع المؤلفات الإسلامية وبمجاميع الحديث، الزيدية والسنية معًا. ويمكن الإشار بخاصة إلى اثنين من هذه المؤلفات، هما «إتحاف الأكابر» للشوكاني، والذي سبقت مناقشته في الفصل الثالث، و«بلوغ الأماني من طرق أسانيد كتب آل من أنزلت عليه المثاني» وهو مجموع زيدي للقاضي محمد بن أحمد مشحم[1]. والملمحان البارزان في إجازة زبارة المكان المميز الذي يحتله تلاميذ الشوكاني في مشايخه، والعدد الكبير من المؤلفات السنية التي درسها. وباحترام كبير، يبدأ زبارة هذه القائمة بوالده، حيث في الغالب يكون الأب في عائلة متعلّمين أول معلِّم للطفل، كما في حال الشوكاني أيضًا. وبعده، رُتِّبَت قائمة مشايخه ليس بحسب التسلسل الزمني، وإنما على نحو فضفاض كما يبدو، وفقًا للمكانة العلمية للشيخ المعني. وكان ثاني شيخ ذكره، ومن ثم أكثرهم أهمية، القاضي حسين بن علي العمري (توفي سنة 1361هـ/ 1942م). يقول زبارة إنه لزم العمري خلال عشر سنين، ودرّس عليه صحاح الحديث الست السنية، وشرح الأزهار، وكتاب السياغي «الروض النضير» و«فتح القدير» للشوكاني.

كان العمري من الجيل الثاني من تلاميذ الشوكاني وأُطلِق عليه لقب

(1) محمد بن أحمد مشحم (توفي سنة 1182هـ/ 1768م). انظر: **نشر العرف**، ج 2، ص 412 وما يليها.

«شيخ الإسلام» وكان رجل قضاء بارز في صنعاء خلال فترة الحكم العثماني. وعينه العثمانيون ناظرًا للأوقاف في صنعاء، وقام مؤخرًا بدور حاسم في الوساطة بين العثمانيين والإمام يحيى خلال انتفاضتي سنة 1904 و1911. ونص صلح دعَّان (سنة 1911)، على أن يتولى الإمام يحيى تعيين رجال القضاء (حكام الشريعة) في المناطق الزيدية من اليمن. وكان هذا بمعنى من المعاني إعادة تأسيس دولة شبيهة بالدولة القاسمية، تتوفر فيها مناصب دينية. واستطاع الإمام يحيى تعيين رئيس «المحكمة الشرعية الاستئنافية» وأعضاءها، وتم تعيين العمري أول رئيس لها. وباعتبارها من مخلفات دور الشوكاني شملت مسؤوليات العمري مراجعة الأحكام التي يصدرها جميع الحكام (القضاة) في صنعاء وفي المناطق الزيدية[1]. ويبدو أن هذا الوضع دمج على نحو طبيعي بعض المصالح القاسمية في دولة مركزية ذات شرعية وممارسة القضاء بالاستعانة بالمفاهيم البيروقراطية الحديثة. إلا أن تعيين العمري أشار أيضًا إلى بداية علاقة طويلة بين بيت العمري وأئمة بيت حميد الدين. إذ أصبح عبد الله بن حسين العمري مؤخرًا المساعد الأول للإمام يحيى، وقُتِل معه في عملية الاغتيال التي تعرض لها عام 1948. وأصبح محمد بن عبد الله بدوره أحد مساعدي الإمام أحمد الأساسيين. وفي الحقبة الجمهورية واصل حسين عبد الله العمري تراث العائلة في خدمة الحكومة بتولي عدد من المناصب الوزارية، وكان مؤخرًا سفير اليمن في لندن.

ويستحق الملاحظة تواصل تولي آل العمري المناصب الرسمية من زمن العثمانيين إلى نهاية إمامة بيت حميد الدين. وهذا يؤكد ما سبق أن قاله ميسيك Messick عن التواصل التعليمي والقضائي والإداري من الفترة العثمانية حتى فترة إمامة بيت حميد الدين[2]. ويمتد التواصل في الواقع إلى

(1) انظر: نزهة النظر، ص 265 وما يليها. الجرافي، حوليات، ص 115 ـ 116، 181 ـ 182.

(2) Messick, **Calligraphic State**, pp. 107-8 and passim.

أبعد من ذلك. وما بدا لميسيك Messick، في اهتمامه المنصب أساسًا على اليمن الأسفل، مجرد تقليد زيدي، يعد بالنسبة للمهتمين بالزيدية في اليمن الأعلى اختلافًا نهائيًا في الوسائل. لأن الزيدية التقليدية في عهد بيت حميد الدين في الواقع زيدية القاسميين وحدهم. فآل العمري أتباع مدرسة الشوكاني، ويعبر تبنِّيهم من بيت حميد الدين عن تواصل أقدم، وبالتحديد تبني الأئمة للقضاة من علماء الحديث. ويتواصل هذا التبني الرسمي من خلال غلبة هؤلاء القضاة على المؤسسات الدينية والقضائية بعد الثورة.

ولعل أبرز مشايخ زبارة بعد حسين العمري، القاضي يحيى بن محمد الارياني (توفي سنة 1362هـ/ 1943م)، أحد علماء الجيل الثاني من تلاميذ الشوكاني[1]. ويذكر المفتي زبارة كيف دَرَّس في بيت والده صحيح البخاري على الإرياني في ليالي رمضان. ومن المؤلفات التي درَسها عليه الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، و«تحفة الذاكرين» للشوكاني. واشتهر الإرياني بتدريس «نيل الأوطار» للشوكاني، و«ضوء النهار» للجلال، و«منحة الغفار» لابن الأمير في مسجد الفليحي، وحضرها زبارة جميعها. ودون مواربة، كانت هذه الحلقة من علماء الحديث، ويتذكرها القضاة الجمهوريون المعاصرون بشغف، مثل محمد بن إسماعيل العمراني، باعتبارها بؤرة فكر فقهي مضاد للهادوية. وبعد أن أنهى المفتي زبارة دراسته على الإرياني طوال ست سنوات، أقيمت «وليمة ختم» في بيت والده حضرها جميع الدارسين وبعض مشايخهم وأصدقائهم، وأُلقيت خلال ذلك قصائد شعر وحصل زبارة على إجازة عامة من الإرياني.

ولد القاضي يحيى الإرياني في هجرة إريان، في منطقة على الحدود بين اليمن الأعلى الزيدي واليمن الأسفل الشافعي. وعيّنه

(1) نزهة النظر، ص 635 ـ 642 .هجر العلم، ج 1، ص 77.71. كان الإرياني شاعرًا معروفًا وشخصية بارزة في مؤلفات محمد زبارة في التاريخ. ويمكن اعتباره شخصية تمثل فترة اختلف فيها أحيانًا مع سياسات الإمام يحيى وأرسل له فيها قصائد ناقدة.

الإمام يحيى حاكمًا (قاضيًا شرعيًّا) في إب سنة 1919م. وتولّى هذا المنصب حتى سنة 1926 حين أدت مشاكل نشأت بينه وبين العامل (ممثّل الإمام) الهادوي المتشدد في ذمار عبد الله بن أحمد الوزير (أعدم سنة 1948) إلى عزله. لكن الإمام أعاد تعيينه سنة 1931 عضوًا في محكمة الاستئناف بصنعاء، التي كان رئيسها عالم زيدي من علماء الحديث، هو زيد بن علي الديلمي (توفي سنة 1366هـ/ 1947م). وبعد سنتين، ترقى الإرياني إلى منصب رئيس المحكمة، وتولى هذا المنصب حتى وفاته سنة 1943م[1].

ويمكن للمرء أن يرى من ترجمات رجال مثل العمري والإرياني أن التحالفات السياسية ـ القضائية التي ربطت بين علماء الحديث والأئمة في أيام الشوكاني قد تواصلت لتكون ملمحًا من ملامح القرن العشرين. كما أن روابط بعض العائلات بإدارة الدولة المركزية كانت قوية. فقد كانت عائلات مثل بيت العمري، وبيت الكبسي، وبيت الجرافي، في الفترة العثمانية وفي عهد بيت حميد الدين على السواء، بمثابة «خدمة مدنية». إذ كان لهم اتصال ببلاط بيت حميد الدين، وأُخِذَت نصائحهم في الغالب بجدية. وعلى العكس، كان الهادويون المتشددون مستثنين وسجن الإمام يحيى بعضهم. وغالب الظن أن ذلك يعود إلى أن ولاءهم لم يكن مضمونًا جزئيًّا لما قد يصرون عليه من تمسك يحيى بشروط الإمامة الهادوية. وإذا كانوا من السادة الذين يستطيعون الحصول على دعم مستقل، فإنهم يشكلون تهديدًا حقيقيًّا. ويمكن العثور في كتب التراجم على مثلين، على الأقل، على هذا الحال، الأول إلحاق الإمام يحيى الهزيمة بالحسن بن يحيى الضحياني (توفي سنة 1343هـ/ 1924م) ومعاقبته باعتباره منافسًا على الإمامة كان ينظر

(1) نزهة النظر، ص 635. يحيى بن محمد الإرياني، كتاب هداية المستبصرين بشرح عدة الحصن الحصين (صنعاء: تاريخ الطبع غير مدوّن)، ص 9 ـ 27.

إليه على نحو واسع باعتباره أكثر علمًا من الإمام يحيى[1]، والثاني بقاء محمد بن إبراهيم المؤيدي (توفي سنة 1381هـ/ 1961 ـ 1962م) في سجن الإمام يحيى لما يزيد عن ثلاثين سنة بسبب شعبيته الكبيرة في منطقة صعدة ونفوذه فيها[2]. فقد أصبحت الشعبية غير مقبولة سياسيًّا.

(1) نزهة النظر، ص 241 ـ 249 .هجر العلم، ج 1، 131 ـ 133.

(2) نزهة النظر، ص 397 ـ 398 .هجر العلم، ج 3، ص 1434 ـ 1435. أحمد بن محمد الوزير، حياة الأمير علي الوزير، (مكان الطبع غير مدوّن، منشورات العصر الحديث، 1987م)، ص 383 ـ 384.

الإمام يحيى حميد الدين
(حَكَم من 1322هـ/1904م إلى 1367هـ/1948م)

يختلف اليمنيون حول توجُّه الإمام يحيى الديني والفقهي. ويصفه الشاعر اليمني المعاصر المشهور مطهر الإرياني بأنه كان «معتدلًا دينيًّا» وعالِمًا، ولكنه يقول إن هذا الإمام كان «زيديًّا سياسيًّا». وعلى العكس، يقول المثقف اليمني المعاصر والكاتب زيد الوزير إن الإمام يحيى كان هادويًّا في تطبيق الشريعة ولكنه سني في السياسة، لأنه أقام نظام حكم ملكي[1]. ويذكر إسماعيل الأكوع أن يحيى عندما كان صغيرًا مال إلى السنة (أي الحديث) وتأثر كثيرًا بأستاذه أحمد بن عبد الله الجنداري (توفي سنة 1337هـ/ 1918م)، وهو من علماء الحديث[2]. وهذا ما أغضب والده المنصور محمد بن يحيى حميد الدين (توفي سنة 1322هـ/ 1904م)، الذي كان هادويًّا متشددًا. ويلقي حادث الضوء على هذا الملمح في آراء الإمام محمد. فقد أدى مطر غزير يومًا ما إلى تسرب الماء من سقف مكتبته وأتلف عددًا من الكتب. فادّعى الإمام أن لو لم يكن كتاب ابن الأمير «سبل السلام» في المكان (كان ابنه يحيى قد حصل على نسخة من الجنداري) لما حدث هذا التلف[3]. بمعنى آخر، كان التلف بسبب دراسة كُتُب علماء الحديث.

ويقول الأكوع إن يحيى ما إن أصبح إمامًا حتى توقف عن إبداء ميله

(1) تستند هذه الأقوال إلى اتصالات المؤلف الشخصية بالمثقفين المذكورين
(2) للحصول على ترجمة الجنداري انظر **نزهة النظر**، ص 97 ـ 104.
(3) **هجر العلم**، ج 3، ص 1696.

إلى نحو الحديث خشية أن يهاجمه الزيدية المقلدون، وجمع بين الصلاتين (الظهر والعصر، والمغرب والعشاء) للدلالة على طاعته للمذهب الهادوي[1]. وتغيب هذه القضية في كتابات ما بعد الثورة التي تصور أئمة بيت حميد الدين باعتبارهم رجعيين وظلاميين وزيديين متعصبين. ومن الملاحظ أن الرحالة اللبناني أمين الريحاني الذي زار اليمن سنة 1922 قد عزز هذه الصورة عن الإمام يحيى، حيث يقول عنه إنه:

> «استخدم مذهب أسلافه ضد الشوافع في تهامة وضد الإدريسي... وأعتقد أن الإمام يحيى لو لم يكن طائفيًّا، ولو كان مدنيًّا تمامًا، لأمكن له أن يحقق أعلى طموح سياسي دون حاجة لأن يشن حربًا على إخوانه المسلمين ويسميها (جهادًا). عند ذلك لن يكون للشوافع مظالم يطالبون برفعها ـ وسيتوقفون عن أن يكونوا سلاحًا في أيدي أعدائه ـ وسيصبحون في الواقع أقوى أنصاره»[2].

ودون أن يخفي الريحاني عدم حبه للزيديين، قال في فقرة أخرى إن الزيدي أكثر انغلاقًا، إن لم يكن أكثر تعصبًا من جميع المسلمين الآخرين[3].

ومن المؤكد أن الشافعيين، وبخاصة المزارعين الشافعيين في السهل الساحلي وفي اليمن الأسفل، لم يحبوا حكم الإمام يحيى، أساسًا بسبب السياسات الفاسدة التي كان الموظفون والجيش يتبعونها لجباية الضرائب. لكن توكيد الريحاني على أن حكمه كان طائفيًّا ويتبع عقيدة أسلافه لم يكن صحيحًا كله. فلم يكن حكم يحيى متفقًا فقط مع التراث الزيدي تمامًا وحصرًا. ويعود السبب جزئيًّا إلى أن عليه أن يواجه قوى لم تواجهها

(1) **هجر العلم**، ج 3، ص 1696 ـ 1697.
(2) Ameen Rihani, **Arabian Peak and Desert** (Delmar, New York:Caravan Book, 1983), pp. 115-16.
(3) المصدر نفسه، ص 97.

الإمامة الزيدية من قبل، ولأنه اختار في النهاية نظام الحكم الوراثي، وتشكّلت إمامته من عناصر مختلفة، وتمسّكت بالزيدية في بعض الجوانب بوضوح. ويصف الريحاني مشهدًا كان فيه الإمام يحيى يصرّف العدالة بطريقة من مخلفات أئمة الزيدية المبكرين فيقول:

«هناك، تحت شجرة العدالة، كانت (صورة الكمال) تجلس على كرسي عتيق، على يمينه عسكري بثياب ذي لون نيلي يرفع سيف الدولة عاليًا، وآخر على شماله يرفع فوق رأسه مظلة الإمامة. ويجلس أمامه على الأرض والرجلان ملفوفتان كاتب، وحوله جمع من الناس من جميع الرتب والطبقات، بعمائم وشيلان من جميع الألوان، وكذلك بأسمال، ينتظرون الاستماع إليهم. ويتم الاستماع إليهم جميعًا. ساعتان كاملتان تجلس (صورة الكمال) تحت شجرة العدالة، ثم . . . يذهب في دورته اليومية المنتظمة حول المدينة، تسبقه سرية من جنود يرافقه جمع من رعاياه المحبوبين. ويذهب بعد الدورة (هكذا) إلى الجامع لأداء صلاة الظهر، ليعود بعدها لتناول طعام الغداء. وتعلن الطبول والنفير (البوق) عودته كالمعتاد، ويصرخ الجنود بأعلى أصواتهم النشيد الوطني (الزامل). وتدل السماء الزرقاء والمظلة التي يرفعها جندي فوق رأسه على مكانه في قلب الاحتفال»[1].

يُشبِه يحيى هنا أي إمام زيدي مثالي، إذ يتواصل شخصيًا وفي الحال مع شعبه على أسس تتكرر بانتظام. ومع ذلك يصف الريحاني الزخارف الرمزية التي أحدثها القاسميون في القرن الثامن عشر، مثل المظلة والطبول (المرافع) والأختام والأعلام والرايات، مما يحتمل أنه كان غائبًا في الإمامة الزيدية المبكرة[2]. كما عرّفت إمامة يحيى مؤسسات إدارية، مثل

(1) أمين الريحاني، المصدر نفسه، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص 90 ـ 91.

«شيخ الإسلام»[1] وجيش متفرغ[2]، كانت من مخلفات القرن الثامن عشر. وتبنت دولته مظاهر حديثة عديدة مثل النظام التعليمي «الهجين» المعتمد جزئيًا على ما خلف العثمانيون وراءهم[3]، ووزارات تولاها أبناؤه، مثل «وزارة المعارف» و«وزارة الصحة».

وكان الإمام يحيى عالمًا مجتهدًا، وليس مثل أسلافه أئمة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين تولى الشوكاني منصب قاضي القضاة خلال حكمهم، وأصدر بنفسه أحكامًا وكان له «اختيارات» أبطلت اختيارات أخذ بها المذهب الهادوي. وللاختيارات صفة فكرية لأنها تؤكد وضع المجتهد للإمام الذي يصدرها. ولها تاريخ طويل في الزيدية في اليمن، باعتبارها نوعًا من الأحكام الفقهية التي يصدرها الإمام ليطبقها القضاة. فعلى سبيل المثال، أصدر المنصور عبد الله بن حمزة (توفي سنة 614هـ/ 1217م) مجموعة من هذه الاختيارات في مؤلف بعنوان «الاختيارات المنصورية»[4]. كما أصدر المتوكل إسماعيل اختيارات في مؤلف بعنوان «المسائل المرتضاة فيما يعتمده القضاة»[5].

كان الإمام يحيى حين يعين قضاة (حُكام) محاكم في مناطق اليمن

(1) لم تكن وظائف شيخ الإسلام محددة. ويبدا كما لو كان مستشارًا للإمام ومساعدًا في كتابة الرسائل وإصدار الأحكام.

(2) أسس الإمام يحيى جيشًا متفرغًا (الجيش النظامي) دربه ضباط عثمانيون اختاروا البقاء في اليمن بعد 1918م. وتسلح بعتاد ورثه من العثمانيين واشترى السلاح من إيطاليا. كما كان لدى الإمام جيش غير نظامي يسمى «الجيش الدفاعي» أو «البراني» تكوّن أساسًا من محاربين قبليين.

(3) Messick, **Calligraphic State**, pp. 107-10.

(4) انظر: الحبشي، **مؤلفات حكام اليمن**، ص 38.

(5) الحبشي، **مؤلفات حكام اليمن**، ص 142. مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 19، الأوراق 104 ـ 106. وقد زودني حسين العمري مشكورًا بنسخة من هذه الاختيارات مع شرح ألفه المتوكل بعنوان «**كتاب تفتيح أبصار القضاة إلى أزهار المسائل المرتضاة اختيارات أمير المؤمنين المتوكل على الله**...»، انظر مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، علم كلام رقم 134.

المختلفة ومدنها، يصدر لكل معيّن، «أمر» تعيين يحدِّد فيه القواعد الفقهية التي ينبغي تطبيقها وواجبات هذا القاضي (الحاكم). وفي أحد هذه «الأوامر» بتاريخ رمضان 1343هـ نيسان/ أبريل 1925م، عين محمد بن حسين الكبسي (توفي سنة 1358هـ/ 1940م) رئيسًا لمحكمة لواء الحديدة. وتوفر ترجمة الكبسي مثالًا لافتًا للنظر عن عالم كان موظفًا خدم العثمانيين وأصبح مؤخرًا قاضيًا في خدمة الإمام يحيى[1]. ومن القضايا المشمولة في هذا «الأمر»:

«ليكون منه (محمد الكبسي) القيام بأمور الشريعة وإقامة قناتها القويمة الرفيعة بالفصل ما بين الخصوم والانتصار للمظلوم... واعتماد موافقة ما يكون من الحكم لنصوص المذهب الشريف إلا ما فيه لنا اختيار فعلى موافقة الاختيار يكون المدار. واختياراتنا ـ والمنّة ـ واضحة الأدلة ومال إليها من جهابذة الدين الجلّة وقد جعلنا ولايته شاملة للدماء والأعراض والأموال وما كان الحق فيه لله تعالى أو للعبد في عموم الأحوال، وأوصيناه بتقوى الله عز وجل ومراقبته في كل قول وعمل وملازمة الطاعات والتوقف على ما لله من المأمورات والمنهيات وطاعة الله وطاعتنا وامتثال أوامرنا ونواهينا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... والتزام سهولة الحجاب ولين الخطاب والإمساك عن التأديب بالمال فإنا نمنعه عن ذلك كما أنا نمنع عنه جميع حكامنا (قضاة المحاكم) والعمال (المسؤولين الإداريين). وإذا حصل شيء من الخصوم باسم الأجرة وكذلك جميع حكام القضوات والنواحي فقد قررنا لهم ما فيه كفاية. وليعلم الصنو العزي (محمد الكبسي) ـ عافاه الله ـ بأنا قد أنطنا به جميع حكام اللواء فلهم مراجعته رأسًا وله مخاطبتهم فيما يراه صلاحًا وعليه المراقبة بجميع أعمالهم

(1) نزهة النظر، ص 522.

والنهي عما لا يوافق مراد الله ومرادنا من أفعالهم. وكذلك إذا علم بصدور ما لا يرتضى من القول والفعل من العمال فإنا نلزمه بالرفع إلينا وعلى عامل اللواء... وإقامة ناموس شريعة الله بتحكيمها في كل ما يحصل من الحوادث وتعليم العامة آداب الدين وما أمر به رب العالمين من الصلوات والطهارات والمحافظة على ذلك في جميع الأوقات، وإرشاد الناس إلى ما يرغّبهم في ولاية آل الرسول وما لهم في محبتهم واتباعهم من الأجر والفوز والمأمول.... ومتى عرض حادث فيه حدّ وكان إنفاذه يقتضي إتلاف نفس أو عضو وكذلك القصاص فإنا نأمره بأخذ الإذن منا وعرض الحكم علينا»[1].

كان نظام الإمام يحيى القضائي متسلسلًا في مراتب منظمة ولكن كل قاض وكل حكم مربوط بالإمام نفسه. كان نظامًا يدير الإمام تفاصيله ولم يكن دور رجال مثل حسين العمري، رئيس محكمة الاستئناف (قاضي القضاة في الأيام السالفة) محدَّدًا بوضوح. وكان العمري يعمل مساعدًا للإمام الذي يرى نفسه قاضيًا ومجتهدًا.

وجرى بالتدريج صوغ الاختيارات التي أصدرها الإمام يحيى، بما يتفق مع القضايا الواقعية التي عرضت عليه وما تكرر من قضايا احتاج حلها لإرشادات وحلول محددة. واجتمعت كلها تحت عنوان فقه «المعاملات» وأعِدت قوائم بهذه الاختيارات وأرسلت إلى القضاة (الحكام) في أنحاء اليمن[2]. وكانت ثمرة اجتهاد الإمام نفسه وكانت من حيث تعريفها إما مناقضة لما في كتب الفقه الهادوي من آراء أو توفر رأيًا لا يوجد في تلك الكتب. وبإصدار الإمام يحيى لاختياراته، حقق أهدافًا عديدة. فقد ساعدت

(1) زودني الدكتور حسين العمري مشكورًا بنسخة من هذا «الأمر». وتوجد «أوامر» مشابهة في مؤلف العليمي: «التقليدية والحداثة»، ص 272 ـ 275 وكذلك في: سالم، وثائق يمنية، ص 357 ـ 359.

(2) انظر مثلًا: العليمي، التقليدية والحداثة، ص 258 ـ 259.

الاختيارات، على الأقل، في التعامل مع مشاكل حقيقية تواجه القضاة. فعلى سبيل المثال، وفر أحد الاختيارات شروطًا محددة لفسخ زواج المرأة التي يغيب عنها زوجها. فيمكن فسخ عقد النكاح إذا لم يسمع أحد عن وجود الزوج خلال أربع سنوات ولم يوفر هو أو أفراد أسرته نفقة الزوجة. ويمنع اختيار آخر جميع «الحِيَل» الهادفة منع الشُّفعة. ونصّ اختيار ثالث على قبول المحاكم للوثائق المكتوبة إذا عَرَف آخرون عدالة كاتبها أو إذا كان الكاتب نفسه معروفًا في الماضي، وهو ما يشهد على صحة الوثيقة[1].

وكان لأحد «الاختيارات»، على الأقل، أبعاد سياسية وطنية، وعنى لليمنيين بوضوح أن الإمام يحيى لم يكن هادويًا متشددًا في مسائل الفقه[2]. إذ يقرر هذا الاختيار إلغاء شرط «الكفاءة» لصحة عقد الزواج إذا كانت المرأة بالغة وموافقة على عقد الزواج، في حين يقرر الفقه الزيدي أن «الكفاءة في النسب» شرط لصحة عقد الزواج[3]. وعمليًا، عنى تطبيق شرط الكفاءة في الغالب منع رجال لا ينتسبون إلى السادة من الزواج بنساء ينتسبن إلى أهل بيت النبي، وكان، نظريًا إلى حد بعيد، مصدرًا للتوتر بين السادة والقضاة. ومنذ قيام الثورة قدّم القضاة هذا الشرط باعتباره مثالًا على عنصرية الهادويين[4]. وعنى إبطال الإمام يحيى لهذا الشرط عمليًا في اختياراته أن ليس لاختلاف أنساب اليمنيين نتائج قانونية، وأن جميع اليمنيين متساوون أمام القانون.

(1) عبد الله بن عبد الوهاب الشماحي، صراط العارفين إلى إدراك اختيارات أمير المؤمنين (صنعاء: مطبعة المعارف، 1356هـ/ 1937م)، ص 31 ـ 33.

(2) يوجد مثال يستحق الانتباه عن عالم شافعي بارز شرح اختيارات الإمام يحيى مؤيدًا لها، هو عبد الرحمن بن علي الحداد (توفي سنة 1340هـ/ 1922م) بعنوان «الانتصارات نظم الاختيارات»، مخطوط، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 11، الأوراق 81 ـ 83. انظر .Messick, **Calligraphic State**, pp. 48, 272 fn. 30

(3) انظر: الأزهار، ص 108 .شرح الأزهار، ج 2، ص 303 ـ 305.

(4) انظر: المقبلي، العلم الشامخ، ص 282 ـ 285 .هجر العلم، ج 2، ص 1104 ـ 1106 وج 3، ص 1247 ـ 1252.

ومؤخرًا نُظِمت اختيارات الإمام يحيى شعرًا وعلق عليها القاضي عبد الله ابن عبد الوهاب الشماحي (توفي سنة 1406هـ/ 1985م). وطُبِعت هذا المؤلف سنة 1356هـ/ 1937م في صنعاء وزارة المعارف في مطبعة المعارف، وهي مطبعة من بقايا أيام العثمانيين. ويقدم الشماحي في شرحه الحجج الفقهية والأسس التي قامت عليها نصوص الاختيارات. ومما يستحق الذكر إشارة الشماحي إلى «الصحيحين» بانتظام وإلقائه الضوء على آراء ابن القيم والمقبلي والشوكاني واقتباسه منها في بعض المسائل[1]. ولم يعط اهتمامًا خاصًا من بين آراء أئمة الزيدية سوى لآراء الإمام زيد بن علي، وتجاهل آراء الهادي تمامًا. ولأن هذه الاختيارات نسخت آراء هادوية، لم يكن غريبًا أن لا تذكر آراء الهادي. وبالأخذ في الحسبان سياسة التعامل مع الاقتباسات في هذا التراث الفقهي، يستحق الملاحظة أن آراء ابن القيم والشوكاني ذكرت، لأنها توضح إلى أي مدى كان الإمام يحيى يرغب في الابتعاد عن مقالات المذهب الذي ينتمي إليه.

ويجد المرء في مقدمة الشماحي أن المفهوم الوطني قد تسلل إلى الخطاب الفقهي اليمني. إذ حاول اللجوء إلى التراث الزيدي لتبرير وجود أحكام تخالف آراء المذهب الزيدي، ولجأ أيضًا إلى الوطنية اليمنية وإلى واقع أن اليمن من خلال الأئمة، لم يخضع ويقبل بالقوانين الوضعية ذات الأصل الأجنبي، كما فعلت بلدان إسلامية أخرى. يقول:

«ونحن الأمة اليمنية نشكر الله على توفيقه وتسديده بأن جعل القرآن وسنة الرسول المختار لنا قانونًا لا نخضع إلا لسلطانه، ولا نهتدي إلا ببرهانه. حفظته بين أظهرنا العترة النبوية، والسلالة الفاطمية إلى هذا الوقت العصيب التي غلبت على كثير من الشعوب فيه الأهواء والانحراف عن الدين إلى قوانين هي كنسج العنكبوت بل هو أوهى. فقد حمى الله وله المنة شعبنا

(1) انظر الشماحي، صراط العارفين، ص 6، 17، 24، 33، 51. انظر أيضًا: العمراني، نظام القضاء، ص 225 وما يليها.

اليمني من تدفق هذا السيل الجارف بابن خاتم الأنبياء، أبي شمس الدين أحمد، مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى بن محمد بن رسول الله. فإنه جدَّد بعزمه وعلمه ما اندرس من معالم الدين المحمدي الرباني، ماشيًا على طريقة آبائه المتصلة بجده المصطفى ﷺ، أرباب المروة والصفا. فإنه أيده الله وجزاه عن الاسلام خيرًا قام للتجديد بالسيف والقلم، محكِّمًا للقرآن في شعبه وبين أمته وعلى نفسه فيما خص وعم، فجعله الخافض والرافع، والمدني والمقصي، المؤدب الوازع. ولما كانت المعاملات من ضروريات هذه الحياة وأركان هذا المجتمع، ولم يفرط الشارع من شيء، فقد أنار سبيل المعاملة وكيفية سيرها، وبضوئه اهتدى علماء المذهب الزيدي كغيرهم إلى وضع أصول وفروع ومسائل في المعاملات هي أجلى في سماء برهان الشريعة الحنيفية من الشمس في رابعة النهار، وما وضعوه من المسائل وأدلتها كان من الأمة اليمنية وأئمتهم الأخذ به والالتزام له علمًا وعملًا، غير مقيدي الأفكار عن الجولان بميدان النظر والاجتهاد والاختيار والانتقاد. فكل مجتهد مصيب ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[1]. ولما ذكرنا كان من أمير المؤمنين أيده الله الإلزام بملازمة المذهب الشريف في جميع المعاملات إلا في مسائل، فإن فكره وسعة دائرة عرفانه أداه إلى استثنائها تبعًا منه لدليل الكتاب والسنة، كما هو شأن كل مجتهد وإمام عادل ساهر العين على مصالح أمته وحماية شعبه ووطنه»[2].

وقد شرح ميسيك كيف تفاعل الإمام يحيى مع الآراء الوطنية من خلال السماح بكتابة تاريخ اليمن ونشره، مستخدمًا أشكالًا وعبارات جديدة

(1) سورة الجمعة، الآية: 4.
(2) الشماحي، صراط العارفين، ص 3 ـ 4.

تمامًا[1]. فحتى صدور تاريخ عبد الواسع الواسعي غير الرسمي سنة 1346هـ/ 1928 ـ 1927م، كانت مؤلفات تاريخ اليمن مقتصرة على تاريخ منطقة أو مدينة أو علماء معينين أو مذهب، أو مقصور على تناول فرد أو فترة من الزمن. لكن مؤلفات التاريخ الجديدة تصورت اليمن باعتباره وحدة جغرافية وثقافية متماسكة ـ كأمة.

ومن الواضح أن الإمام يحيى كان مضطرًّا للتكيف مع ما يجري في العالم الإسلامي والعربي. فقد جاء الريحاني إلى اليمن للتبشير بآراء قومية عربية وقابل الإمام مع أن النتائج العملية للمقابلة كانت ضئيلة. ويبدا أن الآراء التي تدعو إلى وحدة المسلمين لاقت تقديرًا أكبر. وبسماح الإمام يحيى بنشر بعض مؤلفات علماء الحديث في القاهرة، أراد بث فكرة أن الزيدية «مذهب معتدل» لا يختلف في جوهره عن مذاهب السنة. وظلت هذه المحاولة المدروسة لبث مفهوم أن الزيدية «مذهب سني خامس»، أو أنه مذهب «معتدل»، تتخلل المؤلفات الحديثة عن اليمن[2]. وهو مفهوم يستفيد من جوانب غموض مهمة، ويقلل من شأن الاختلافات الأساسية بين علم الكلام الزيدي وعلم الكلام السني، وبالتحديد أهمية الإمامة، بالإضافة إلى اختلافات بارزة في الأحكام الفقهية، وبخاصة في مجال «العبادات».

وأغلب الظن أن مصدر هذه الحجة يعود إلى نشر المصريين في القاهرة مؤلفات علماء الحديث، ابن الوزير والمقبلي، في أوائل القرن العشرين. فقد لاقت هذه المؤلفات في الحال اهتمام المصلحين الإسلاميين الحديثين وثناءهم، مثل رشيد رضا، ونُظِر إليها باعتبارها تمثّل روح انفتاح في الزيدية سمح دائمًا بالاجتهاد[3]. وقيل إن هذا سيسمح بحدوث الإصلاح والتجديد

(1) Messick, **Calligraphic State**, pp. 123-31. انظر أيضًا: هجر العلم، ج 1، ص 368 ـ 369.
(2) انظر: Serjeant, **The Zaydis**, p. 285. al-Amri, **The Yemen**, pp. 115-16.
(3) لمعرفة كيف فهم رضا وأعاد صياغة بعض مفاهيم الشوكاني، انظر: Ahmad Dallal, Appropriating the Past: twentieth-century reconstruction of pre-modern Islamic thought, **Islamic Law and Society** 7 (2000), 325-58.

اللذين تزداد حاجة الإسلام إليهما في العصر الحديث. فقد نُشِر مؤلف ابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» سنة 1318هـ/ 1900م واستقبله رشيد رضا استقبالًا حسنًا بعرضٍ في صحيفته «المنار»[1]. وبعد إحدى عشرة سنة، وبالتحديد في سنة 1911، أصدرت مطبوعات المنار طبعة من مؤلف المقبلي «العلم الشامخ» وتكملته «الأرواح النوافخ». وفي سنة 1915 عبر رضا عن حماسة كبيرة لمؤلفات الشوكاني وعدَّه من بين علماء الحديث الذين توفّر مؤلفاتهم مادة تساعد في حدوث الإصلاح. قال[2]:

«لم يجئ بعد الإمام ابن حزم من يساميه أو يساويه في سعة علمه وقوة حجته. . . إلّا شيخ الإسلام مجدِّد القرن السابع محمد تقي الدين ابن تيمية. . . وكان الإمام أبو عبد الله محمد ابن القيم وارث علم أستاذه ابن تيمية وموضحه. . . وأن أنفع ما كتب بعدهم. . . كتاب «فتح الباري» شرح صحيح البخاري. . . للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني. . . ومن أنفعها في كتب الفقه الحديث كتاب «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار»، ومن كتب أصول الفقه كتاب «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول» كلاهما للإمام الجليل المجدِّد مجتهد اليمن في القرن الثاني عشر محمد بن علي الشوكاني»[3].

لم يغب عن اهتمام الإمام الالتقاء الظرفي في اليمن بين المصلحين

(1) حسين العمري، المنار واليمن (دمشق: دار الفكر، 1987م)، ص 42 ـ 43. انظر أيضًا صحيفة المنار، عدد رقم 1 (سنة 1318هـ)، 16.

(2) ينبغي ملاحظة أن محمد منير طبع عددًا من رسائل الشوكاني وابن الأمير لأول مرة أيضًا في مصر سنة 1343هـ/ 1924م وفيما بعد سنة 1346هـ/ 1927م في إدارة الطباعة المنيرية. ونشرت، مع مؤلفات أخرى لعلماء الحديث مثل ابن تيمية، في مجلدين بعنوان «مجموعة الرسائل المنيرية. وقد كان منير صهر رشيد رضا وعالمًا أزهريًا.

(3) العمري، المنار، ص118 ـ 123، ص 374 ـ 375، ونشرت المنار أيضًا مقالًا تمتدح فيه مؤلف ابن الأمير «سبل السلام» الذي نشر لأول مرة سنة 1346هـ/ 1926م. انظر: العمري، المنار، ص 126 ـ 127.

الدينيين وعلماء الحديث، من حيث الخطاب والمصالح، ولا غاب ذلك عن اهتمام بعض العلماء اليمنيين، الذين ألقوا الضوء على ذلك بوعي.

ورأى رضا أن الإمام يحيى مرشح مثالي لتولي الخلافة بعد خلع السلطان العثماني سنة 1924. وجادل قائلًا إن نسب يحيى قرشي شريف، وإنه مجتهد وأهم من ذلك حافظ على استقلال بلاده وحماها من الاحتلال والنفوذ الغربيين[1]. ولا يُعرف كيف كان رد فعل الإمام يحيى على آراء رشيد رضا. ولعله سُرَّ بفكرة أن يكون خليفة، لأن عددًا من قطع نقود سكت في وقت مبكر ابتداء من 1344هـ/ 1925م ونقش عليها «ضُرِب بدار الخلافة المتوكلية صنعاء اليمن»[2].

وقابل رضا يمنيين مثل عبد الواسع الواسعي (توفي سنة 1379هـ/ 1960م)، الذي عمل بنشاط لنشر مؤلفات زيدية في القاهرة، وبالتحديد «كتاب الأزهار» والتعليق الأساس عليه بعنوان «شرح الأزهار»، سنة 1921[3]. وتركت رغبته في الإصلاح أثرًا كبيرًا على رجال مثل محمد زبارة، ومحمد ابن الإمام يحيى (توفي سنة 1350هـ/ 1928م) اللذين أطلقا مشروعًا كبيرًا لنشر مؤلفات أهل الحديث اليمنيين. ونشر ابتداء من 1929 مؤلف الشوكاني في التراجم «البدر الطالع»، وتلاه «تحفة الذاكرين» ثم «فتح

(1) Henri Laoust, **Le Califat dans le Doctrine de Rasid Rida** (Beirut n.p. 1938), pp. 6, 90, 92, 119-20.

(2) Cf. Chester Krause et al. (eds.), **Standard Catalog of World Coins** (Iola, Wisconsin: Krause Publications, 1998), pp.1749-51. وسك الإمام أحمد عددًا من قطع النقود تحمل النقش نفسه.

(3) العمري، المنار، ص 124. تحفة الإخوان، ص 94. نزهة النظر، ص 411. هجر العلم، ج3، ص 1675. ويوجد اختلاف في تاريخ نشر هذه المؤلفات. إذ يوجد في «شرح الأزهار» نص يقول إن علي يحيى اليماني دفع تكاليف الطبع وأنه نُشِر في مصر بمطبعة شركة التمدُّن سنة 1332هـ/ 1914م، انظر المجلد الأول، ص 1. ويستحق الذكر أن النسخة المخطوطة التي اعتمد عليها طبع «شرح الأزهار» كانت نسخة الشوكاني الشخصية من الكتاب.

القدير» للمؤلف نفسه. ونشر زبارة أيضًا مؤلفات ابن الوزير: «البرهان القاطع»، و«ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، و«الروض الباسم» وأخيرًا كتاب شرح حسين السياغي لمجموع زيد بن علي بعنوان «الروض النضير» وكذلك مجموعة من الرسائل بعنوان «مجموع الرسائل اليمانية»[1]. ويقول إسماعيل الأكوع إن تأثير نشر هذه المؤلفات كان كبيرًا في جعل اليمن معروفة لعلماء المسلمين في البلاد الأخرى، وقادهم لاعتقاد أن المذهب الزيدي لا يختلف عن مذاهب أهل السنة[2].

وواصل علماء يمنيون خلال عهد إمامة بيت حميد الدين التمسك بالحجة القائلة إن المذهب الزيدي الهادوي لا يختلف عن مذاهب السنة. فعلى سبيل المثال، نشر القاضي محمد العمراني سنة 1950 مقالًا بعنوان «الزيدية في اليمن» قال فيه إن المذهب الحنفي والمذهب الهادوي صنوان، وإن المذهب الحنفي أقرب إلى المذهب الزيدي أو الهادوي من المذهب الحنبلي[3]. ويثني على تراث علماء الحديث للقول في آخر هذا المقال:

«ومهما يكن من الأمر فإن زيدية اليمن ليسوا كما يتوهم الكثير ممن يجهل حالهم وفقههم، بل هم إن قلدوا فإنما يقلدون أئمة مذهبهم الذي لا يخرجهم عن مذاهب إخوانهم أهل السنة، لا سيما الأحناف. وإن اجتهدوا وتحرروا فاجتهاد الوزير والمقبلي والأمير والجلال والشوكاني، هؤلاء العلماء الذين لا يعرف

(1) هجر العلم، ج 3، ص 1741.
(2) المصدر السابق، ج 2، ص 590 ـ 591. ويقول الأكوع في مكان آخر إن هذا الاعتقاد وهم كبير لأن علماء الحديث المعنيين هنا قطعوا صلاتهم بالمذهب الزيدي الهادوي برفضهم التقليد. انظر: إسماعيل الأكوع: «الزيدية، نشأتها ومعتقداتها» (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1993م)، ص 40.
(3) محمد بن إسماعيل العمراني، الزيدية باليمن، نسخة مصورة (صنعاء: مكتبة دار التراث، 1990م)، ص 9. وكان هذا المقال قد نشر لأول مرة في جريدة «رسالة الإسلام» (القاهرة: دار التقريب، 1369هـ/ 1950م).

أحد قدرهم إلا بعد أن يحيط علمًا بجميع مؤلفاتهم القيمة. وهم كغيرهم من أهل المذاهب الإسلامية الأخرى في التولي للخلفاء الراشدين والتعظيم لهم بصفتهم وزراء النبي ﷺ وأعظم مناصريه، ومن انتقصهم منهم فهو إما من العوام الجهال أو من الخاصة المتعصبين»[1].

ومن الواضح أن اليمنيين سعوا من خلال التركيز على تراث علماء الحديث من بينهم، للتمتع بهوية وعقيدة تجمعانهم بحركة إصلاح تشمل العالم الإسلامي الأوسع، وإثبات أن اليمن لم يكن معزولًا ثقافيًا، بل في مقدمة التغيير القضائي والديني.

وكان للإمام يحيى رأي عملي فيما يخص تراث علماء الحديث، والذين لهم تاريخ طويل من العمل في خدمة الدولة. ومع أنه كان إمامًا زيديًا، لا يبدو أنه كان متعصبًا أو أنه أقام سياساته على المعتقدات الهادوية المتشددة. ويدّعي عبد الله الشماحي في مؤلف في التاريخ نشر بعد الثورة، وهو نفسه الذي كتب قبل ذلك عن «اختيارات» الإمام، أن الإمام يحيى شجع علماء الحديث ودعمهم حتى الحرب اليمنية السعودية سنة 1934، بسبب ضعفهم الاجتماعي ومواقفهم التابعة. وأضاف أن الإمام تحوّل بعد الحرب، التي تعرض فيها اليمنيون لهزيمة في تهامة، نحو الزيدية المحافظة بسبب الدعم الذي تلقاه من قبائل الشمال الزيدية[2]. وهذا ادعاء مشكوك فيه، أولًا لأن صلة الزيدية بالقبائل ليست جلية في الحال، وثانيًا لأن الوقائع لا تؤيده. فقد واصل الإمام يحيى التقرب من رعاياه من الشافعية من خلال الاحتفال بأول جمعة في شهر رجب التي يُعتقد أنها اليوم الذي دعا فيه النبي اليمنيين لدخول الإسلام. وكان القصد من هذا معادلة

(1) العمراني، الزيدية، ص 14.
(2) عبد الله الشماحي، اليمن الإنسان والحضارة (بيروت: منشورات المدينة، 1985م)، ص 190، 194 وما يليها.

احتفالات الهادويين بيوم الغدير وبيوم عاشوراء في العاشر من محرم. كما ظل القضاة من علماء الحديث في مناصبهم بعد سنة 1934، كما في حالة القاضي يحيى الإرياني، الذي واصل تدريس مؤلفات السنة في المساجد والمدارس، وبالتحديد مؤلفات الشوكاني وابن الأمير التي دُرِّست في المدرسة العلمية أيضًا[1]. لكن ينبغي القول إن الإمامين يحيى وأحمد شعرا أن تدريس كتاب الشوكاني «السيل الجَرَّار» يثير إشكالات بسبب نقده الشديد للمذهب الهادوي، وخشيا أن يثير مشاعر الجمهور[2].

(1) انظر إسماعيل الأكوع، المدارس الإسلامية في اليمن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م)، ص 404 ـ 406.

(2) على سبيل المثال، منع الإمام أحمد القاضي محمد العمراني من تدريس «السيل الجرار» في مسجد الفليحي (مقابلة مسجلة مع القاضي العمراني). انظر: أحمد، من أعلام اليمن، ص 72.

التحول إلى سلالة حاكمة: مسألة ولاية العهد

كما ذُكر آنفًا، عارض الزيديون بانتظام فكرة المُلك وأن يتولى الإمام رسميًا تعيين من يخلفه. ويستحق الذكر أن هذا ينعكس في قطعتين نقديتين سكهما الإمام يحيى في وقت مبكر من إمامته، منقوش عليهما «لا إله إلا الله الملك لله رب العالمين»[1]. ومن الناحية العملية كان الابن يخلف أباه في الغالب، على الرغم من أن العملية لم تتخذ طابعًا رسميًا قط باستثناء في دولة القاسميين في القرن الثامن عشر. إلا أن جهدًا قد بُذل في عهد الإمام يحيى لتعيين ابنه أحمد وليًا للعهد. ويستحق الملاحظة أيضًا أن الإمام يحيى الذي نفر في البداية من حمل لقب «جلالة الملك»، قبِل مؤخرًا إطلاق هذا اللقب عليه. ويقدِّم هذان المثالان دليلًا على حدوث تحول في مفاهيم الحكم في هذا الوقت يشير إلى ابتعاد آخر عن الزيدية التقليدية.

وينقل محمد زبارة، الذي كتب سيرة للإمام يحيى، أن عامل صنعاء وقائد حاميتها العسكرية وعامل بلاد الروس أثاروا سنة 1342هـ/ 1923م مع الإمام يحيى أمر تعيين ابنه الأكبر أحمد خليفة من بعده على «الإمامة الشرعية العظمى». فأجاب يحيى أن عليهم أن يواصلوا الأمر، نظرًا لأن الحقيقة المعروفة تقضي بأن تكون الإمامة العظمى أمرًا يقرره كبار العلماء. وفي محرّم 1343هـ آب/أغسطس 1924م طلبت جماعة من حاشية أحمد رأي كثير من علماء ذلك الوقت في هذا الأمر. وكان جميع من وُجّه الطلب

(1) Cf. Krause, **Standard Catalog** (1998), p. 1747.

إليهم من تلاميذ الشوكاني ويتولون مناصب رسمية في الحكومة، مثل حسين العمري، وزيد الديلمي، وعبدالله اليماني. وفي 20 محرّم 1343هـ/ 21 آب/أغسطس 1924م أصدر هؤلاء العلماء على نحو جماعي بيانًا يؤيدون فيه تعيين أحمد وليًّا للعهد. وتعدّ لغة البيان سُنيّة تمامًا. ومما يقولون إن علماء المسلمين «أجمعوا على إيجاب نصب إمام خليفةً لرسول الله». ويدعو البيان أيضًا إلى طاعة ولي الأمر ويوردون أحاديث مثل: «أطيعوا... ما أقام فيكم كتاب الله»، و«... من رأى من أميره ما يكره فليصبر فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات فميتته جاهلية ...» و«من أراد أن يفرق بين المسلمين وهم جميع فاضربوه بالسيف...». و«تفريق الأمة، وهم كثير، «اضربوا أعناقهم بالسيف». ثم يتبنى البيان عندئذ مفردات وطنية معادية للاستعمار، مؤكدًا أن أفضل وسيلة لحماية خيرات اليمن، التي حافظ عليها الأئمة من آل البيت من أن تنهبها دول أجنبية هدفها الوحيد نشر الفساد ونشر الفرقة بين المسلمين، بقاء منصب الإمام في أبناء الإمام يحيى. وأخيرًا، يقدم هؤلاء العلماء النصح للإمام يحيى بأن يعيّن ابنه، «سيف الإسلام أحمد»، خليفة له، ويعلنون بوضوح أن هذا التعيين يتفق مع مذاهب السنة الأربعة[1].

وقد تعامل الإمام يحيى مع هذه النصيحة بحذر، لأنه يعرف أنها تتعارض مع مقالات المذهب الهادوي. لكن أحمد أصبح، كأمر واقع، يلقَّب منذ ذلك الحين بـ«ولي العهد»، لأول مرة في تاريخ الزيدية الحديث. واعترض بعض علماء الزيدية على هذه البدعة وانتقدوا الإمام يحيى لصمته على ذلك[2]. لكن ما يسترعي الانتباه أن النقد المكتوب جاء من جماعة من العلماء في كلكتا، في الهند، الذين لعلهم اعتقدوا أن مركز الخلافة في اليمن. إذ بعثوا رسالة إلى الإمام يحيى وإلى الشعب اليمني بينوا فيها خطأ

(1) زبارة، أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر، ج 2، ص 106 ـ 110.
(2) انظر: هجر العلم، ج 2، 822 وج 1، ص 190. الوزير، حياة الأمير، ص 209ـ210.

تعيين الإمام لخليفته، موردين الحجج على أن الإمامة في اليمن ليست وراثية، وبخاصة لأن تصرفات أحمد غير الأخلاقية تجعله غير صالح لحكم الشعب اليمني[1]. ولم يرُد الإمام يحيى أيضًا على هذه الرسالة، لكنه ولّى ابنه مناصب رسمية، لقيادة الجند وإمارة الأولوية، في محاولة لإثبات أن أحمد مؤهل لذلك.

أما البدعة الثانية التي استثارت رقابة بعض العلماء فهي حمل الإمام يحيى لقب «جلالة ملك المملكة المتوكلية اليمنية» وكذلك تسمية اليمن «مملكة». فقد كانت أول مرة استخدم فيها هذ اللقب رسميًّا في المعاهدة التي وقعها الإمام مع إيطاليا في 24 صفر 1345هـ/ 2 أيلول/ سبتمبر 1926م. ويقال إن أمير تعز، علي بن عبد الله الوزير (توفي سنة 1367هـ/ 1948م) علق على ذلك بالقول «لم نحارب الترك من أجل مملكة، لأنهم كانوا ملوكًا، وإنما من أجل خلافة إسلامية»[2]. ويُروى أن الإمام يحيى هدّأ بعض المخاوف بشرح أن هذا الاستعمال لا يغيّر جوهر حكمه وإنما أراد التكيف مع بعض المتطلبات العالمية.

ويمكن رؤية مؤشر آخر على هذا التغيير في طبيعة أشكال حكم بيت حميد من خلال فقرة في طبعتين مختلفتين من تاريخ الواسعي غير الرسمي بعنوان «تاريخ اليمن». فقد ورد في الطبعة الأولى سنة 1346هـ/ 1928م ما يلي:

«تنبيه صار اللقب لملوك هذا العصر جلالة الملك فلان. ولما كان في هذا اللقب ما يدرك له أهل الذوق السليم من انقباض في النفس

(1) للحصول على نص هذه الرسالة، انظر: **هجر العلم**، ج 2، 822 ـ 826. لم يتم التأكد بعد من الرابطة بين علماء الهند واليمن، والتي أدت إلى هذا القول.
(2) الوزير، **حياة الأمير**، ص 212، 298. ورُوِي أن عالمًا آخر اعترض كذلك هو علي ابن حسين الشامي (1372هـ/ 1952م)، قائلًا إن «لفظ الجلالة» يطلق على الله وحده، وحتى الله جل جلاله لم يستخدم صيغة جمع المتكلم «نحن» التي استخدمها الإمام يحيى في تلك الأيام.

تحاشيت عنه في كتابي هذا من لقب اسم الجلالة لمولانا إمام اليمن، وهو لم يرض بها لما هو عليه من علو التقوى والعلم والفضل والتمسك بأخلاق جده سيد المرسلين ﷺ. واكتفيت بما لقب به نفسه وبلقب آبائه الأقدمين أئمة اليمن إلا ما وجدته في معاهدة إيطاليا فسطرتها بلفظها أمير المؤمنين المتوكل على الله رب العالمين»[1].

ويستحق الذكر أن هذه الملاحظة قد حذفت في الطبعة الثانية من تاريخ الواسعي، والتي نشرت سنة 1367هـ/ 1948م. ولم يكن هذا الحذف مجرد رغبة، بل إن مسألة كون الأئمة ملوكًا لم تعد موضع نقاش عام.

(1) الواسعي، تاريخ اليمن (1346هـ/ 1927م، الطبعة الثامنة)، ص 279. وأود أن أشكر بول دريش لأنه دلني على هذه «الملاحظة».

عهد الإمام أحمد

(حكم من 1367هـ/1948م إلى 1382هـ/1962م)

جرى اغتيال الإمام يحيى سنة 1948، وتولت الحكم في صنعاء لمدة ثلاثة أسابيع «حكومة دستورية» على رأسها الإمام عبد الله بن أحمد الوزير. وأراد النظام الجديد إقامة نوع من الحكومة أكثر تمثيلًا للشعب، وادّعى رفض الطرق الفردية التي اتبعها الأئمة من بيت حميد الدين. وأقسم أحمد أنه سيثأر لمقتل أبيه وأعلن نفسه إمامًا، متخذًا لنفسه لقب الإمام الناصر[1]. وهجم على صنعاء وخلع حكومتها الوليدة وأباح لأنصاره من رجال القبائل نهب المدينة، وأعدَم الإمام المنافس وبعض قيادات الحكومة الدستورية الرئيسين، وسَجَن عددًا كبيرًا من الناس، وحوّل أحمد عاصمته إلى تعز التي كان أميرًا لها حتى وقت قريب.

ويمكن النظر إلى عهد أحمد باعتباره امتدادًا لعهد أبيه، باستثناء أن اليمن كان مضطرًا لمواجهة قوى العالم الخارجي، وبخاصة السياسات المضطربة في العالم العربي بدرجة أكبر من ذي قبل. وكان على أحمد أن يعمل على نحو أكبر كرجل دولة عربي، ولم تعد المفاهيم التقليدية حول إمام الزيدية أو خليفة المسلمين ذات معنى. وكانت قوى المعارضة التي قامت بدور في إسقاط أبيه، أي حركة الأحرار اليمنيين، متأثرة على نحو

(1) تبيّن البرقيات المتبادلة بين الإمام عبد الله الوزير والإمام أحمد، بوضوح، مفهوم الحكم الوراثي الذي يعمل الإمام أحمد لتوطيده. فقد طالب الوزير، مدعيًا أنه الإمام الحق، من أحمد أن يبايعه لكن أحمد ردّ بأسلوب قاس، مبتدئًا بذكر سلسلة من جدوده الذين كانوا أئمة. انظر: هجر العلم، ج 2، ص 838 ـ 839.

مباشر بأفكار الإصلاح والتقدم المستمدة من الخارج. وكما ذُكر آنفًا، يعود هذا التأثير إلى عشرينيات القرن العشرين، إلى رجال مثل محمد زبارة، سافروا إلى مصر ومكة والقدس، وقابلوا رجال إصلاح مسلمين مثل محمد رشيد رضا، وشوكت علي. كما أرسلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر ممثلًا لها، هو الفُضَيل الورتلاني، للمساعدة في الإصلاح في اليمن، وقام بدور أساسي في نُصح الأحرار اليمنيين[1]. فقد تغيّر العالم وزاد اصطدامه المباشر بأوضاع اليمن.

وأدرك الإمام أحمد هذا التغيير فوعد في البداية بإصلاحات دستورية. فقد نص الإعلان الرسمي عن توليه السلطة على أن حكمه سيقوم على «حكومة شوروية منظمة»، وأنه سينشئ «مجلسًا إسلاميًا أعلى» يتكون من وزراء، وأعيان وعلماء وشخصيات أدبية وقبلية، إلا أنه لم ينفذ من ذلك شيئًا. لكن المهم أنه اعترف بضرورة التفكير بأشكال جديدة من الحكم وصيغه، وربما تطبيقها. لكن اختياره وقع على نظام حكم ملكي لا يمكن تجاوزه. فقد أصبح من المسَلَّم به أن اليمن أصبحت في ذلك الوقت مملكة. إذ صدر أول بيان عن توليه السلطة من «مقام صاحب الجلالة أحمد ابن الإمام يحيى بن محمد حميد الدين، ملك اليمن المعظم». وسُكَّت في سنة توليه السلطة أول عملة نقدية عليها نقش «المملكة المتوكلية اليمنية»[2]. وأصبح الثالث من جمادى الأولى، يوم توليه السلطة، يومًا وطنيًا يسمى «عيد النصر»[3]. وحمل ابنه محمد البدر لقب «ولي العهد» منذ وقت مبكر بعد 1948، وعُيِّن الحسن أخو الإمام رئيسًا للوزراء[4].

(1) انظر: J. Leigh Douglas, **The Free Yemeni Movement** (America University of Beirut Press, 1987).

(2) Krause, **Standard Catalog** (1998), pp. 1750-1.

(3) هجر العلم، ص 841 ـ 846.

(4) انظر: أحمد محمد الشامي، إمام اليمن أحمد حميد الدين (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1965م)، ص 12 ـ 13. وقد قال أحمد نعمان، الذي كان شخصية مهمة من الأحرار =

ومع ذلك، ظل أحمد في بعض الجوانب إمامًا زيديًا. وكان يعدُّ عالمًا ولكن ليس في مستوى والده. وأصدر «اختيارات» أعاد بعضها الأخذ باختيارات أبيه. ولكن أكثرها بروزًا إعطاء النساء حقوقًا في أمور فسخ عقد النكاح والطلاق والميراث. يقول إسماعيل الأكوع بهذا الخصوص إن أحمد عارض رأي أبيه في إبطال شرط «الكفاءة في النسب»، مؤكدًا كونه شرطًا لصحة عقد النكاح. كما أن الأكوع يصوِّر أحمد باعتباره زيديًا متعصبًا، اضطهد السكان الشافعيين في تهامة خلال حملاته على قبيلة الزرانيق (من 1927 إلى 1929)، وأمر أن يضاف إلى الأذان «حي على خير العمل» وأخرب القبة المقامة على قبر أحمد بن موسى العجيل في بيت الفقيه[1]. يثير هذا التقويم، ومثله كثير صادر عن مؤلفين جمهوريين فيما بعد الثورة، كثيرًا من الجدل، ويميل لجعل حكم بيت حميد الدين يستند إلى مشاعر عقائدية وطائفية أكثر مما يتّبع سياسات عملية واقعية. وليس من المؤكد أن الإمام أحمد اتخذ قرارات تقوم على اعتبارات طائفية. فقد كان ما يزال وليًّا للعهد حين أقدم على ما فعل في تهامة، وكانت تلك الأفعال موجهة لإخضاع قبيلة متمردة افتَرَض أنها تلقى دعمًا من البريطانيين في عدن. ومن المشكوك فيه أن الحماسة الدينية قد حركت سياساته، التي كانت حقًّا عنيفة، في هذه الحالة.

فعند النظر إلى تعيين الإمام أحمد لمن يتولون الوظائف القضائية

= اليمنيين، في مقدمته لهذا الكتاب، إنه كان يشار إلى البدر عندئذ باعتباره ولي العهد. ومن المهم ملاحظة أن نعمان يثني هنا على الإمام يحيى لأنه أدخل إلى اليمن إصلاحات مثل إنشاء الوزارات، ومجلس وزراء، ونظام رسمي لوراثة العرش، وبلاط ملكي، ومدارس حديثة، ومستشفيات، وأنظمة اتصال، وصحف، وطباعة، وعلاقات دبلوماسية دولية، وإدخال بعض العلوم الحديثة وخبراء أجانب ومستشارين تقنيين، وإرسال بعثات من الطلبة إلى الخارج. ثم يثني على الإمام للبناء على هذه الإصلاحات وتوسيعها وجعل نظام الحكم أقوى مما كان عليه سابقًا. ويقول إن اليمن أصبح عضوًا في المجتمع الدولي في عهد هذين الإمامين.

(1) هجر العلم، ج 2، ص 817، و828.

والإدارية، يستطيع المرء أن يرى أن هذا التعيين لا يلتزم بسياسة محددة بوضوح تقوم حصرًا على إعطاء الأفضلية لرجال الزيدية. فقد كان الولاء مهمًا في اتخاذ القرار، وكذلك الخوف من دعاة منافسين على الإمامة، ومن خصوم محتملين لهم قاعدة نفوذ مستقلة، تمامًا كما كان الحال في عهد أبيه. فلم ينس أن بيت الوزير، وهم من السادة وكانوا نوابًا للإمام في الألوية، قادوا مؤامرة اغتيال والده. وهذا ما جعله يخشى من تعيين سادة من أسر ذات نفوذ سياسي في مناصب إدارية عليا. ويتضح من ذلك أن النظام لم يكن يستند إلى سياسة شفافة تلتزم باعتبارات عقائدية أو مذهبية، بل كان، على الأقل، نظامًا غير شفاف. فعلى سبيل المثال، كان السيد يحيى محمد عباس (توفي سنة 1962) أحد قضاة الإمام يحيى وأحد قادته العسكريين. وكان مواليًا للإمام أحمد ووقف إلى جانبه سنة 1948، وقام بدور مهم في إلحاق الهزيمة بالقوى الدستورية، وتمت مكافأته على ذلك بتولي منصب رئيس محكمة الاستئناف في صنعاء. ويقول الأكوع إن السيد يحيى كان عدنانيًا متعصبًا يؤيد «الكفاءة في النسب» وعارض تعيين القحطانيين في المناصب العليا، وبالتحديد تعيين القاضي أحمد بن أحمد السياغي، الذي كان نائب الإمام في لواء (محافظة) إب[1]. لكن هذا الرأي غير دقيق لأنه لا يبدو أن الإمام أحمد كان منحازًا ضد من كانوا ينتسبون إلى القحطانيين في قرارات التعيين. فقد عيّن عددًا منهم، بمن في ذلك شافعيين، في بعض المناصب. فعيَّن الإمام يحيى، سنة 1357هـ/ 1938م، على سبيل المثال، أحمد السياغي مسؤولًا على إب، وبسبب ولاء السياغي في 1948 أعاد الإمام أحمد تعيينه نائبًا له في هذا اللواء وظل يتولى هذا المنصب حتى سنة 1961[2].

وعلى عكس تعيين السيد يحيى، يستحق الذكر تعيين القاضي

(1) هجر العلم، ج 2، ص 1104. انظر: نزهة النظر، ص 643 ـ 644. وقد قتل السيد يحيى وحفيده في 26 أيلول/سبتمبر 1962م يوم قيام الجمهورية.
(2) هجر العلم، ج 3، ص 1533 وما يليها.

عبد الرحمن بن يحيى الإرياني (تولى رئاسة الجمهورية من 1967 حتى 1974)، الذي كان سليل أسرة من تلاميذ الشوكاني وكان نصيرًا للأحرار اليمنيين. فقد عينه الإمام أحمد عضوًا في «الهيئة الشرعية» في تعز، وهو منصب تولاه حتى ثورة 1962 على الرغم من تعاونه مع الحكومة الدستورية سنة 1948 ومع محاولة فاشلة لخلع الإمام أحمد سنة 1955. ودخل السجن في المرتين لكنه أطلق مؤخرًا وأعيد إلى وظيفته. وهكذا تقدِّم ملابسات سياسات البلاط، وليس العقيدة، تفسيرات معقولة لسياسات الإمام أحمد.

تقنين أحكام الفقه الهادوي

على الرغم من الجهود التي بذلها الشوكاني لجعل نصوص الفقه التي كتبها، وعاد فيها مباشرة إلى الكتاب والسنة، مرجعًا رسميًا، ومن النفوذ الكبير الذي تمتع به تلاميذه من علماء الحديث، ظل الفقه الهادوي «القانون الرسمي» في اليمن في القرن العشرين. ويعود سبب استمرار هذا «المذهب» إلى عبء التراث وإلى كون جميع القضاة في المرتفعات الشمالية قد تعلّموا الفقه الهادوي أساسًا. إذ كان المذهب الهادوي، بعد ألف سنة من وجوده في المرتفعات الشمالية، قد تعمّق واندمج بالهوية الدينية لعدد كبير من اليمنيين. ولذلك أعطت قواعده المتفق عليها تماسكًا وقوة لنظام القضاء، وهي خصائص لم تكن واضحة في نظام المجتهدين المستقلين كما تصوره الشوكاني. كما أن نقض القضاء الهادوي تمامًا يتطلب قوة قهر هائلة، وهذا ملمح لا تقدر على توفيره أية دولة بما في ذلك الجمهورية الحديثة. ولذلك، لا يُلمس التأثير الفعلي لعلماء الحديث في ممارسة القضاء إلا في «اختيارات» الأئمة وفيما يدعيه الأئمة من تجاوز الاختلافات الطائفية. وهذا عمليًا يعني أن مذهب علماء الحديث كان موقفًا أيديولوجيًا تبناه بعض العلماء وعبر عن نفسه من خلال ادعاء ترفعهم فوق المذاهب، والمصادر التي استندوا إليها، والزُّمَر التي كوّنوا، وأشكال الحكم التي ناصروا.

وقد بُذِلت محاولات خلال عهدي الإمامين يحيى وأحمد لعرض الفقه الهادوي بمصطلحات مبَسَّطة وصِيَغ تشبه القوانين. وانعكست هذه المحاولات في البداية في آخر شرح رئيس في القرن العشرين لـ«كتاب الأزهار» في أربعة مجلدات كتبها القاضي أحمد بن قاسم العنسي (توفي سنة

1390هـ/ 1970م) بعنوان «التاج المُذهب لأحكام المذهب». ونُشِر على مراحل خلال فترة من 1938 حتى 1947 وعكس تطورات عديدة مهمة. ويقول المؤلف في مقدمته إنه كتب هذا الكتاب ليسهل على الطلبة دراسة الفقه، لأن الخلاصة التي تدرس عادة، أي شرح الأزهار، قد أصبحت مرهِقة، وتستغرق دراسة الطلبة لها، كما يقول، وقتًا طويلًا، لأن جميع ما تسرد من حواشي وآراء مطولة واختلافات بين المذاهب المختلفة لا تحدُث إلا نادرًا ولم تعد ذات صلة. ولذلك سعى لتبسيط الأمور وتقديمها بطريقة منظَّمة، بتقسيم الكتاب إلى قسمين محددين بوضوح: يتناول الأول العبادات ويتناول الثاني المعاملات[1]. وجزّأ كل قسم إلى عدد من الأقسام الفرعية لسهولة العودة إليها والإحالة إلى نصوص أخرى.

والملمح الجديد الآخر لهذا المؤلَّف استخدام الهوامش لأول مرة في الشروح الهادوية، لتوضيح نقاط يذكرها الكتاب وإحالة القارئ إلى أقسام فرعية أخرى ذات صلة. كما يذكر المؤلف في الهوامش متى يتطابق أي رأي يورده مع اختيارات الإمام يحيى ويبرر ذلك بالقول:

«فقد رأينا إتمامًا للفائدة أن نرصِّع التاج بجواهر اختيارات إمام العصر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله يحيى... فإنه لما كان منه الإلزام على ملازمة المذهب الشريف في جميع المعاملات إلا في مسائل، فإن تضلعه في العلوم أداه إلى استثنائها لمصالح العموم تبعًا منه لدليل الكتاب والسنة، كما هو شأن كل مجتهد وإمام عادل يفكر في مصالح رعيته ويرعى حقوق أمته. ولهذا اشترط أهل المذهب الشريف من شروط صحة دعوة الإمامة الآتية أن تكون الدعوة من (مجتهد) في العلوم وليس المراد من شرط الاجتهاد ليتمكن من إجراء الشريعة على قوانينها إذ يتمكن من ذلك مع التقليد، بل المراد

(1) العنسي، التاج المذهب، ج 1، ص 4 ـ 5.

من شرط الاجتهاد ليكون منصفًا غير متعصب لمذهب من المذاهب ولا لنحلة من النحل. ولا يكون كذلك إلا الاجتهاد. فمن كان كذلك فهو القائم في مقام النبوة، مترجم عنها، حاكم بأحكامها، يرتضيه المسلمين [المسلمون] على اختلاف مذاهبهم مهما هجروا الجمود وجعلوا الإنصاف رائدهم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ»[1].

ووُضِع المؤلَّف الثاني الذي له مزيد من خصائص القانون الشامل بتكليف من الإمام أحمد وعنوانه «كتاب تيسير المرام في مسائل الأحكام للباحثين والحكام»، وتولى جمعه ثلاثة من العلماء، هم قاسم بن إبراهيم، وعلي بن عبد الله الآنسي، وعبدالله بن محمد السرحي. ومع أنهم انتهوا من وضع الكتاب سنة 1951، لم ينشر إلا بعد قيام الثورة، ويبدو أنه استُخدِم مخطوطًا منذ جمعه[2]. ويقتصر تناول هذا المؤلَّف على فقه «المعاملات». ومع أنه يعتمد على أقسام من «كتاب الأزهار»، فإنه يعرض المسائل بلغة عربية واضحة وبسيطة كما لو كان قانونًا مرقَّمًا دون أي شرح للحجج الفقهية التي تؤيد هذه الأحكام. ويوضح المؤلفون في المقدمة أنهم كتبوا هذا الكتاب لأن الإمام أحمد أحس بأن مسائل الفقه كثيرة على نحو يصعب معها على الحاكم (القاضي) أن يحيط بها جميعًا، وأن رجالًا قليلين فقط عرفوا كيف يطبقون الأحكام تطبيقًا صحيحًا، وأن كثيرًا من الحكام (القضاة)، بمن فيهم من درسوا الفقه، يقعون غالبًا في الخطأ. ولذلك كان القصد من تأليف «كتاب تيسير المرام» أن يكون مرجعًا سريعًا سهلًا يعود إليه القضاة. ويجادل المؤلفون أيضًا قائلين إنه مع أن هذا المؤلَّف يعتمد على «كتاب الأزهار» وشرحه، فإن الزيدية مثل مذاهب السنة الأخرى، كما أن جميع أئمة المذاهب كانوا مجتهدين ومن ثم فإن آراءهم صحيحة[3].

(1) العنسي، **التاج المذهب**، ج 2، ص 13 ـ 14 هامش رقم 1.
(2) العليمي، **التقليدية والحداثة**، ص 129.
(3) قاسم بن إبراهيم وآخرون، **كتاب تيسير المرام** (صنعاء: منشورات المدينة، 1986م)، ص 5 ـ 6.

ومن المهم ملاحظة أن ثورة 1962 لم تُحدِث أية قطيعة في تطبيق الأحكام الفقهية في جوانب كثيرة. وكانت سنوات الحرب الأهلية (1962-1970) فترة ركود فقهي (قضائي)، فلم تحدث أي إصلاحات مهمة باستثناء إغلاق «المدرسة العلمية». وقد أغلقها قاسم غالب أحمد، أول وزير للتربية والتعليم في عهد الجمهورية، وهو شافعي من اليمن الأسفل، مبررًا ذلك بأن هذه المدرسة كانت قاعدة للفكر الزيدي، وتعيد إنتاج القضاة وفقًا للمذهب الزيدي[1]. وكان التأثير الواضح لذلك عدم تدريب قضاة حتى تأسيس «المعهد العالي للقضاء» في مطلع ثمانينيات القرن العشرين[2]. وواصل القضاة الذين تدربوا في فترة بيت حميد الدين إدارة أجهزة القضاء في الدولة وما يزالون اليوم يواصلون إدارتها. وفي سنة 1971 أصدرت وزارة العدل قائمة تشمل 68 «قرارًا» (أي حُكمًا)، ووَجَّهت القضاة بتطبيقها[3]. وكان ثلث هذه القرارات مماثلًا لاختيارات بيت حميد الدين. وأُلزِم طلبة كلية الشريعة والقانون في جامعة صنعاء في مطلع السبعينيات بدراسة «التاج المذهب»، وطُبِع «تيسير المرام» وفُرِض على طلبة المعهد العالي للقضاء دراسته. بمعنى آخر، تم ضم المؤلفات التي كتبت في عهد بيت حميد الدين إلى المنهج التعليمي الجمهوري، على الرغم من أن هذا المنهج يشمل الآن عددًا أكبر من مؤلفات السنة أيضًا بالإضافة إلى كتب القانون الحديث.

وفي 1975، اتُّخِذت إجراءات لوضع قوانين مماثلة لما هو موجود في البلدان العربية الأخرى، وبخاصة في مصر. وتكوَّنت لجنة من أحد عشر عضوًا، ومعهم مستشارون غير يمنيين، وعلى الأخص سودانيون ومصريون،

(1) الأكوع، **المدارس الإسلامية**، ص 406.
(2) تمّ في مطلع السبعينيات تأسيس «كلية الشريعة والقانون» في جامعة صنعاء، لكن الجهات القضائية، التي تدربت وفقًا للنظام القديم وبخاصة في المدرسة العلمية، اعتبرت أن من يتخرجون فيها غير مؤهلين بما فيه الكفاية لتولي القضاء. انظر: العليمي، ص 174 ـ 175.
(3) **قرارات وزارة العدل** (صنعاء: 1971). انظر: العمراني، **نظام القضاء**، ص 233 ـ 244 ووزارة العدل، **مجلة البحوث والأحكام القضائية** 1 (1980م).

للمساعدة في صوغ قوانين جديدة. وكان أول هذه القوانين «القانون المدني» لسنة 1979. وأنشئت أيضًا «النيابة العامة»، و«مجلس القضاء الأعلى» ليكون محكمة عليا. وما تزال عملية إدخال هذه الأشكال من القوانين والإجراءات القضائية وجعلها مقبولة غير بادية للعيان. وما يزال كثير من القضاة الذي تدربوا في فترة حكم بيت حميد الدين ينظرون إليها بريبة، ويفضلون استخدام الكتب القديمة والشروح العتيقة.

ثورة 1962

إن البلاغة السياسية والدينية التي هاجم بها الأحرار اليمنيون، مثل محمد محمود الزبيري وأحمد محمد نعمان، حين كانوا في المعارضة، بيت حميد الدين قد أصبحت جزءًا من الدعاية الرسمية للدولة ضد «النظام القديم»، الذي وصِم المدافعون عنه خلال الحرب الأهلية (1962-1970) بأنهم «ملكيون». ووُجِّه نقد عنيف لبيت حميد الدين ولأئمة الزيدية في الحقبة الماضية بأنهم كانوا مستبدين، وعنصريين، وطائفيين وضد المساواة. وتكونت القيادة الثورية الجديدة من مجموعات عديدة مميزة: ضباط عسكريون، وناشطون سياسيون تلقوا تعليمًا حديثًا، ومشايخ قبائل، وعلماء دين من فئة القضاة أساسًا. وغلب على عمليات اتخاذ القرار، خلال أول خمس سنوات تلت قيام الثورة، ضباط عسكريون وناشطون سياسيون تلقوا تعليمًا حديثًا، وتلقوا دعمًا سياسيًا وعسكريًا من مصر[1]. وبرز رجال مثل عبد الرحمن البيضاني، نائب الرئيس، وقاسم غالب أحمد، وزير التربية والتعليم، في مقدمة الكفاح العقائدي ضد الملكيين. ومما فعلوه انتقادهم للسادة لكونهم من اضطهدوا تاريخيًا عرب الجنوب، القحطانيين، وجرى لذلك إعدام عدد من السادة بسرعة أو عانوا من الاضطهاد.

وكان البيضاني شافعيًا مولودًا في مصر من أسرة أصلها من البيضاء في اليمن، وشارك مع الأحرار اليمنيين قبل الثورة واشتهر بهجومه اللاذع

(1) يمكن العثور على وصف حسن للأحداث التي وقعت خلال الثورة وبعدها في J. E. Peterson, **Yemen: The Search for Modern State** (London: Croom Helm, 1982).

على السادة من إذاعة «صوت العرب» من القاهرة[1]. وشارك زعيم الأحرار اليمنيين القاضي محمد محمود الزبيري في جدل القحطانيين ضد العدنانيين لكنه خفف هجومه على السادة مركزًا على أسرة حميد الدين المالكة[2] قائلًا إنه يوجد سادة فقراء عانوا مثل الآخرين على أيدي الأسرة المالكة. ويبدو أن الزبيري اعترض على فجاجة خطاب البيضاني ولذلك رفض التعاون معه حين كان ما يزال معارضًا في مصر[3].

ويمكن النظر إلى الزبيري باعتباره يمثل علماء الدين في القيادة الجمهورية المبكرة. إذ يهاجم في كتاباته نظام حكم بيت حميد الدين وأئمة الزيدية لأنهم ظلاميون ورجعيون، وطائفيون من خلال إثارتهم للخلافات بين الزيدية والشافعية، وتحيزهم لصالح الزيدية. ولعله أول من ذكر الشوكاني وابن الأمير في هذا السياق. ويمكن العثور على مثال من نقد الزبيري في كتيِّب بعنوان «الإمامة وخطرها على وحدة اليمن» يعرض فيه رأيًا يقول إن الأئمة طوال تاريخ اليمن فرقوا بين اليمنيين، ومزقوا المناطق والقبائل، ومارسوا التمييز ضد السكان الشافعيين. وادّعى أنهم قيدوا الاجتهاد، وحرضوا القبائل على مجتهدين مثل ابن الأمير والشوكاني. ولم يكن الأمر كذلك. فالواقع أن الأئمة، الذين تولوا الحكم في زمن ابن الأمير والشوكاني فعلوا العكس تمامًا، إذ منحوهما الحماية والدعم. كما أن كتيب الزبيري يفترض أن مجتهدين مثل ابن الأمير والشوكاني كانوا يعارضون أئمة الزيدية سياسيًا. وهذا أيضًا غير صحيح، لأن الرجلين قبلا وظائف حكومية مع أنهما انتقدا أحيانًا بعض الإجراءات التي اتخذها

(1) انظر: Douglas, **The Free Yemeni Movement**, pp. 234-7. أحمد الشامي، **رياح التغيير في اليمن** (جدة: المطبعة العربية، 1984)، ص 17 ـ 37.

(2) انظر: R. B. Serjeant, the Yemeni Poet al-Zubayri and his polemic against the Zaydi imams, **Arabian Studies** 5 (1979), 87-130. Douglas, **The Free Yemeni Mouvement**, pp. 220-1.

(3) Peterson, **Yemen**, p. 85.

الأئمة. ويبدو أن القصد هنا تلبية حاجة الزبيري إلى إيجاد شخصيات تاريخية عارضت في وقتها المعتقدات الهادوية حتى يستطيع أن يجد معها هوية مشتركة. وبهذا استطاع تقديم نفسه، مثل بقية العلماء المعقولين، باعتباره معادلًا معاصرًا لشخصيات مثل الشوكاني.

ويتضح أن المثقفين اليمنيين احتاجوا إلى أسلاف مثاليين، وبخاصة من غير السادة، ووجدوهم في علماء الحديث السالفين. وبذلك حجبوا حقيقة أنه على الرغم من أن هؤلاء العلماء عارضوا الفقه الهادوي وعلم الكلام الهادوي، فإنهم لم يعارضوا الأئمة سياسيًا ـ والحق أن الشوكاني كان واضحًا في قوله إن الخروج على ولاة الأمر غير جائز حتى لو كانوا جائرين. وتم إعادة بناء تاريخ اليمن على أيدي المثقفين الجمهوريين بطريقة ذرائعية فجّة، هدفها إضفاء شرعية على الثورة الوطنية بادّعاء نسب محلي للأفكار الجمهورية يجعل لها جذورًا دائمة في التربة اليمنية.

فقد تبنى قاسم غالب، وزير التربية والتعليم الشافعي الحائز على تعليم حديث، آراء الزبيري. ولعله أول من رفع بعد الثورة راية جعل ابن الأمير والشوكاني معارضَين للأئمة. وكتب ما يحتمل أنه أول كتاب نشر بعد قيام الجمهورية (طبع سنة 1964)، بعنوان «ابن الأمير وعصره: صورة من كفاح شعب اليمن» يقدم فيه ابن الأمير باعتباره خصمًا متحمسًا للإمامة الزيدية حاول توحيد الشعب اليمني من خلال الدعوة للعودة إلى الكتاب والسنة[1]. ويحاول الكتاب على نحو مبسّط أن يطوّع تاريخ اليمن للعصر الجمهوري من خلال توسُّل مفهوم «الشعب» ممثلًا بابن الأمير في كفاح هذا الشعب ضد ظالميه الإماميين. ولأن ابن الأمير من السادة، يبدو أن قاسم غالب أراد أن يقدّم للسادة الملكيين «شاهدًا من أهلهم» افترض أنه ضد الأئمة. لكن ابن الأمير في النهاية، بحكم كونه من السادة، لم يقدم مثلًا

(1) قاسم غالب أحمد وآخرون، **ابن الأمير وعصره**، ط2 (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، 1983م)، ص 155.

يمكن أن يجد أغلب الجمهوريين أنفسهم فيه تمامًا. وكان ينبغي العثور على عالم من غير السادة ليقوم بهذا الدور، فتحوّل التركيز نحو الشوكاني.

وجاء الكتاب الثاني لقاسم غالب بعنوان «من أعلام اليمن: شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني» ليتابع الموضوعات التي كان قد تناولها في كتابه الأول. وقدّم الشوكاني في هذا الكتاب على نحو مشابه لابن الأمير: باعتباره عالمًا مناقضًا للزيدية يسعى لتوحيد اليمنيين من خلال دعوته للاجتهاد والعودة للكتاب والسنة. وصَرَف النظر عن المسألة الشائكة المتعلقة بقبول الشوكاني لمنصب قاضي القضاة بالادعاء أنه قبل المنصب لأنه أراد نشر رسالته المتحررة. ويدّعي قاسم غالب أن الأئمة عينوا الشوكاني في هذا المنصب ليتخفّوا وراء شهرته واستقامته وليشغلوا رعاياهم بدعوته للاجتهاد[1]. ومما اجتذب الجمهوريين نحو الشوكاني موقفه النقدي من المذهب الزيدي الهادوي ودعوته للعودة إلى القرآن وإلى مجاميع الحديث السنية (الصحاح) واعتبارها المصادر الوحيدة للشريعة. وصوّروه عدوًّا للأئمة استطاع فصل سلطة التشريع عن قبضتهم، وأعادها إلى «كتاب الله وسنة رسوله»، باعتبارهما مصدرين يعدّهما اليمنيون مرجعًا موثوقًا[2]. وربط هذا بنقد الشوكاني للمذاهب المعروفة، وهو نقد يمكن أن يستشهد المرء به على تجاوز الخلافات الدينية ليؤكد على وحدة اليمنيين[3]. وما يبقى مضمرًا أن الكتاب استنتج من هذه العملية رفضًا لمقالات المذهب الهادوي وتفضيلًا لمقالات السنة. ولذلك تظل الوحدة بوضوح ذات جانب واحد.

وعلى عكس كتاب قاسم غالب عن ابن الأمير، بدا كُره المؤلف للسادة واضحًا في الكتاب الثاني. فهو يشير إلى سلالة الشوكاني العربية

(1) أحمد، **من أعلام اليمن**، ص 17.
(2) المصدر نفسه، ص 35.
(3) انظر: عبد الله البردوني، **اليمن الجمهوري** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1994م)، ص 199.

الجنوبية، ويرسم له سلسلة نسب ثقافي تشمل الحسن بن أحمد الهمداني (توفي حوالي سنة 336هـ/ 947م) ونشوان الحميري (توفي سنة 573هـ/ 1178م)، وهما شخصيتان يمنيتان معروفتان من سلالة عربية جنوبية، كان لهما مواقف ناقدة لأئمة الزيدية. ويقول قاسم غالب بهذا الخصوص:

«فالشوكاني كالهمداني ونشوان الحميري وغيرهم فخورون باليمن وبعلماء اليمن الأحرار يريدون الوحدة اليمنية»[1]

وبهذا قام قاسم غالب بإدخال الشوكاني في جدل ستينيات القرن العشرين ضد «عرب الشمال»، «الهاشميين العدنانيين» الذين قسّموا اليمن الموحد طبيعيًّا، واستغلوا السكان الشافعيين والمناطق الشافعية بخاصة[2].

ومع أن تصوير قاسم غالب للشوكاني وابن الأمير باعتبارهما معارضَين شجاعين لأئمة الزيدية غير صحيح من وجهة نظر التاريخ، فإن هذه الصورة عنهما قد تخللت الخطاب السياسي اليمني الحديث[3]. والواقع أن كلا العالِمين قد استُخدم ليكون رمزًا معاديًا للإمامة في العقيدة السياسية الجمهورية. لكن العلماء الجمهوريين شعروا أن استخدام قاسم غالب للشوكاني كان توظيفًا بالغ التبسيط، وأن مؤلفاته مليئة بأخطاء واضحة. فعلى سبيل المثال، يقول القاضي محمد بن إسماعيل العمراني عن كتاب قاسم غالب عن الشوكاني إن على القارئ أن يتنبّه لما فيه من أخطاء تاريخية ومن هجوم على رجال عصره وعلى المجتمع والقضاة في تلك الفترة[4]. فلم يكن قاسم غالب أحد العلماء الجمهوريين أو من فئة القضاة، ويحس

(1) عبد الله البردوني، **اليمن الجمهوري**، ص 38.
(2) المصدر نفسه، ص 20.
(3) انظر: حارث الشوكاني، الملكية فكرة وليست عرقًا أو سلالة، **الصحوة** 326 (صنعاء، 1992)، ص 4. محمد زبارة، رأي الإمام الشوكاني في الرافضة، **الصحوة** 328 (صنعاء، 1992م)، ص 4.
(4) حاشية بخط العمراني على هامش نسخته من الكتاب (صورة بحوزتي).

المرء أن رجال هذه الفئة قد امتعضوا من مصادرته للشوكاني وأحسوا أنهم ورثة تراثه ومريديه وتلاميذه. وشهدت السبعينيات والثمانينيات تأليف عدد من مؤلفات في التاريخ كتبها هؤلاء العلماء ومن ينتسبون إلى عائلات قضاة، تصادر الشوكاني بطرق تعكس الاهتمامات الخاصة بهم، وتعد من بعض الوجوه أكثر اطلاعًا على التاريخ من مؤلفات قاسم غالب.

لقد كانت سنة 1967 حدًّا فاصلًا في السياسة اليمنية كما كانت في الأقطار العربية الأخرى. فقد مثّلت نهاية النفوذ المصري ونهاية العقيدة السياسية التي نشرها رجال مثل البيضاني وقاسم غالب. وجاء العلماء الجمهوريون ليحلوا محلهم في الواجهة، بصعود القاضي عبد الرحمن الإرياني إلى منصب رئيس المجلس الجمهوري. إذ يتمتع الإرياني ومحمد الأكوع وإسماعيل الأكوع ومحمد العمراني بمعرفة عميقة بتاريخ اليمن وبالدور الذي قام به رجال مثل الشوكاني. ولا يرغبون، مثل الناشطين السياسيين ممن حصلوا على تعليم حديث، في إدانة الماضي كله. فقد كانوا من الناحيتين الثقافية والتعليمية من مخلفات حقبة الإمامة. ولذلك يجد المرء في مؤلفاتهم محاولة للتمييز بين الدور الذي قام به مختلف الأئمة والسعي استنادًا إلى التاريخ لتحديد مكانة علماء مثل الشوكاني في الأوضاع السياسية والاجتماعية لزمنهم.

ويصور العلماء الجمهوريون فترة تولي الشوكاني لمنصب قاضي القضاة باعتبارها فترة تتسم باستقلال القضاء، كان ومعه بقية القضاة خلالها أحرارًا في فرض أحكام الشريعة على نحو أدى إلى سيادة العدالة والنظام[1]. وعلى سبيل المثال، يقول محمد الأكوع عن هذه الفترة:

«ولهذه الثقة المتبادلة بين الإمام المهدي وقرينه الشوكاني من ناحية رست قواعد مملكة المهدي... ثم فيما بين الشوكاني

(1) انظر: العمراني، نظام القضاء، ص 244 ـ 245، 271 ـ 274.

وبين سائر الطبقات وفي مقدمتهم العلماء والرؤساء وسائر أسرة الإمام، فأمِنوا من جهته على أعراضهم وحيثياتهم ومعنوياتهم، كما أمِن سائر الناس على أموالهم ودمائهم، وحصلت القناعة التامة من المجتمع على أن الشوكاني هو الضَّمام الوحيد لكل ذلك. وفي عصر الشوكاني ازدهت الفنون والعلوم وفتحت أكمامها الفوّاحة، خصوصًا علم السنة وفنون علم الحديث النبوي وعلم رجاله، وارتفع منار السنة وصارت كتب الصحاح والسنن تدرس بالمساجد والجوامع بعد أن كان صوتها خافتًا أو معدومًا»[1].

ويواصل الأكوع شرح كيف أن «مدرسة الإمام الشوكاني» خرَّجت كثيرًا من العلماء الذين تولوا القضاء والفتوى وطبقوا جميعًا علم السنة. ويقول إنهم كانوا مثالًا حيًّا للاستقامة والأمانة والطهارة والعدالة:

«ومن محاسن هذه المدرسة أنها انسجمت العلاقات بين علماء الزيدية وعلماء الشافعية في المخاليف الدنيا كمثل مدينة زبيد ومدينة تعز ومدينة إب وغير ذلك، وتبودلت الزيارات بينهم، وأخذ بعضهم عن الآخر في القراءة والتدريس وبالسماع والإجازات، وأصبحوا إخوانًا متحابين ينهلون من منهل عذب هي مدرسة محمد بن عبد الله ﷺ»[2].

ويستطيع المرء أن يرى أن الأكوع يعرض رؤية لمجتمع يحكمه العلماء. كما أنه يبتهج بالدور الذي قام به الشوكاني وتلاميذه في تحقيق وحدة دينية وثقافية عميقة في اليمن على الرغم من الاضطرابات السياسية التي عرفتها البلاد. وتعد رؤيته في النهاية انعكاسًا لأوضاع حاضر يتولى فيه هو وأمثاله من أتباع الشوكاني الكثير من المناصب الكبيرة في الإدارة والقضاء.

(1) الأكوع، حياة عالم وأمير، ص 62.
(2) المصدر نفسه، ص 63.

كما أن جيلًا من المتعلمين اليمنيين أصغر سنًّا، ممن يمكن وصفهم بأنهم مثقفو الدولة الجمهورية، قد ركّز على الشوكاني، وكتب دراسات عن حياته ومؤلفاته، وصوّره باعتباره مصلحًا دينيًّا وفقهيًّا وتعليميًّا، كان سباقًا إلى الاجتهاد ورفض التقليد. ومن الأمثلة على ذلك مؤلف بعنوان «الإمام الشوكاني، حياته وفكره»[1] لعبد الغني الشرعبي الذي كان ذات يوم رئيس قسم التربية في جامعة صنعاء. ويشرح الشرعبي فيه آراء الشوكاني التربوية كما عُرضت في كتاب «أدب الطلب» ويضعه بين أولئك الذي أسهموا في حركة «اليقظة الإسلامية». ويعد كتاب الشرعبي مدحًا طويلًا للشوكاني، يختتمه بالقول إن رؤية الشوكاني الشاملة للتربية الإسلامية إذا أخذت بجدية يمكن أن تصحح الكثير من الأخطاء في نظام التعليم الحديث المتأثر بالغرب، الذي يعاني من الاضطراب ومن فقدان الهوية. لكن الشرعبي لا يشرح كيف يمكن بلوغ ذلك.

وكتب عن الشوكاني مثقف يمني بارز هو عبد العزيز المقالح، المدير السابق لجامعة صنعاء ورئيس مركز الدراسات والبحوث اليمني الذي يعطي للقسم الذي كتب فيه عن الشوكاني في كتابه «قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة» عنوان «سلفيون لكن أحرار». ويعد لفظ «أحرار» مفردة جمهورية تشير إلى أن الشوكاني سلف الأحرار اليمنيين الذين قادوا المعارضة للإمامة. ويعيد المقالح هنا قراءة «أدب الطلب» ويقبل دون نقد جميع ما قال الشوكاني عن خصومه، وهذا ملمح يشترك المقالح فيه مع مَن كتبوا عن الشوكاني من اليمنيين وغير اليمنيين (باستثناء الهادويين منهم بالطبع). ويستنتج أن الشوكاني كان مفكرًا إسلاميًّا حارب التعصب والطائفية التي فرّقت المسلمين وانحرفت عن العقيدة الإسلامية. ويؤكد أن الشوكاني كرس حياته لتحرير التفكير الإنساني من سجن التقليد والتعصب[2]. ثم يبرر

(1) عبد الغني قاسم الشرعبي، **الإمام الشوكاني، حياته وفكره** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988م).
(2) عبد العزيز المقالح، **قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة** (بيروت: دار العودة، 1982م)، ص225.

المقالح قبول الشوكاني لمنصب رسمي في بلاط الإمام بالإشارة إلى آية الله الخميني فيقول: إن الخميني جعل من الواجب قبول الوظيفة إذا استطاع العالِم من خلالها أن ينصر الإسلام والمسلمين، أو إذا استطاع أن يمنع الظلم. ويواصل المقالح القول إن الشوكاني كان معذورًا في تولي المنصب الرسمي لأن هدفه كان إزالة التعصب وتوفير العدالة، وقد حققهما حين أصبح قاضي القضاة ومن خلال علاقاته بالأئمة[1]. واقتصر نقد المقالح للشوكاني على فقرة في «أدب الطلب» تقول إن أصحاب الحرف المحتقرة، مثل الخياطين والحجامين والجزارين، يجب أن لا يدرسوا علوم الدين وأن لا يترددوا على العلماء لأن هذا يجعلهم متعالين وسينعكس سوء تصرفهم في النهاية على جميع العلماء[2]. ويتحسر المقالح لأن الشوكاني لم يستطع أن يتجاوز الفوارق الاجتماعية والطبقية مما يناقض روح المساواة في الإسلام، لكنه يعذر الشوكاني لأنه كان من أبناء العصر الإمامي الذي غلبت عليه تلك المواقف. وينتهي بامتداح ثورة أيلول/سبتمبر لأنها قضت في النهاية على التفرقة وجعلت التعليم حقًّا لجميع المواطنين بصرف النظر عن الأصل الاجتماعي[3]. ولعل حسين العمري أغزر من كتب عن الشوكاني من المؤلفين اليمنيين، وهو سليل آل العمري الذين رأينا آنفًا ما قاموا به من دور مهم في مواصلة تراث الشوكاني وفي تولي مناصب مهمة في حكومات أئمة بيت حميد الدين. ويعد ما كتب العمري أكثر استنادًا إلى التاريخ، مع أنه يواصل نسبيًّا ما في الكتابات الجمهورية عن الشوكاني من آراء عرضناها آنفًا. ويصوره باعتباره مفكرًا متحررًا ومنصفًا، ورائد عصره، ومصلحًا دعا إلى يقظة الأمة الإسلامية ووحدتها من خلال الاجتهاد[4]. ويدين العمري

(1) عبد العزيز المقالح، ص 236 ـ 237.
(2) **أدب الطلب**، ص 129.
(3) المقالح، **قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة**، ص 241 ـ 243.
(4) انظر: Al-Amri, **The Yemen**, part two. المصدر نفسه، **الإمام الشوكاني**. المصدر نفسه، **حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث**، الاجتهاد 9 (1990م)، ص 175 ـ 194.

بسرعة خصوم الشوكاني الهادويين. ويرى أنه قاد الزيديين المتحررين وواجه المتعصبين الذين كان أغلبهم يحظى بمناصرة العوام[1] ولم يوضّح العمري ما إذا كان الشوكاني زيديًا أساسًا، لكن إسماعيل الأكوع يقول على نحو فيه لبس إن علماء الحديث اليمنيين، من ابن الوزير حتى الشوكاني، قطعوا صلاتهم بالمذهب الزيدي الهادوي بعد أن رفضوا التقليد[2].

وهذه القطيعة جعلت المؤلفين الجمهوريين، في سعيهم لتمييز الحقبة الجديدة عن الماضي الإمامي المستند إلى المذهب الهادوي، يُعجَبون بعلماء الحديث. كما ألقى الجمهوريون الضوء على تراث علماء الحديث لأنه يَلقَى القبول في العالم الإسلامي كله، حيث ينظر إلى هؤلاء العلماء باعتبارهم مصلحين سبقوا العصر الحديث ومجدّدين تنبأت آراؤهم بهموم العصر الحاضر. وتجِد مؤلفات الشوكاني قرّاء ويُستشهد بها في كل مكان من العالم السني، وسعى الجمهوريون من خلاله ادعاء أهمية تاريخية وثقافية أكبر لليمن باعتبارها مكانًا للتحصيل العلمي ظهرت فيه أفكار شاملة ذات ذات قيمة كبيرة.

(1) Al-Amri, **The Yemen**, pp.115-16.
(2) الأكوع، الزيدية، ص 40.

تأثير الشوكاني على القانون اليمني

يقول أبرز القضاة الجمهوريين إن لآراء الشوكاني تأثيرًا كبيرًا في إصلاح القانون اليمني الحديث وتطويره. وقد لوحظ في عهد الرئيس عبد الرحمن الإرياني أن وزارة العدل أصدرت مجموعة من القواعد القانونية، عددها ثمان وستون، وألزمت جميع قضاة الجمهورية بتطبيقها. وأشار القاضي محمد العمراني إلى أن من بينها خمس عشرة قاعدة تتفق تمامًا مع آراء الشوكاني، لبعضها قيمة عملية عظيمة[1]. فعلى سبيل المثال، تنكر القاعدة «21» على المجاور حق الشفعة وتعطيه هذا الحق فقط في حال الملكية المشتركة. ويتناقض هذا مباشرة مع الفقه الهادوي الذي يعطي المجاور حق الشُّفعة[2]. إذ حصر الشوكاني حق الشفعة مستثنيًا الجوار استنادًا إلى حديث في الصحيحين وفي سنن أبي داود وابن ماجه[3]. وفي سنوات ما بعد الثورة حين كانت صنعاء تنمو بسرعة، بسبب الهجرة من الريف إلى المدينة، سمحت القاعدة «21» بالبيع السريع نسبيًّا للأراضي بحرمان المجاورين من حق التدخل[4]. وأبقى القانون المدني للجمهورية العربية اليمنية لسنة 1979 والقانون المدني للجمهورية اليمنية لسنة 1992 على هذه القاعدة التي تحصر

(1) العمراني، **نظام القضاء**، ص 232 ـ 44.
(2) العنسي، **التاج المذهب**، ج 3، ص 9.
(3) الشوكاني، **السيل الجرّار**، ج 3، ص 171 ـ 172.
(4) استندت في هذا إلى مقابلة مع القاضي محمد الحجي، نائب رئيس مجلس القضاء الأعلى.

الشفعة في الملكية المشتركة ولا تعطيها للمجاورين[1]. ومع أن هذه القاعدة الخاصة بالشفعة موجودة في نصوص الفقه الشافعي مثلًا، يستحق الملاحظة الإشارة إلى رأي الشوكاني لمنحها الشرعية.

وقال القاضي محمد بن إسماعيل الحجي، الذي تولى رئاسة لجنة من القضاة وضعت مسودة القانون المدني لسنة 1979 والذي يصف نفسه بأنه ينتمي إلى «مذهب الشوكاني»، إن المنهج الذي اتبع في صوغ القانون المدني يتفق مع منهج الشوكاني الفقهي. وقد نظرت اللجنة، كما يقول الحجي، إلى الآراء الفقهية لجميع المذاهب الإسلامية واختارت منها ما يتفق مع الكتاب والسنة. ويضيف الحجي أن كثيرًا من آراء الشوكاني أثرت على صوغ القانون المدني لسنة 1979، مثلًا تقسيم العقود إلى قسمين، صحيح وباطل، بدلًا من التقسيم الهادوي للعقود إلى ثلاثة أقسام، صحيح وباطل وفاسد[2]. ومع أن المرء يستطيع الاختلاف مع الحجي حول مدى التأثير الفعلي للشوكاني على القانون المدني لسنة 1979، بالنظر إلى تشابهه مع القانون المدني المصري الحديث، يستحق ملاحظة الأهمية التي يعطيها الحجي للاتفاق مع الشوكاني[3].

وكانت الفتاوى وسيلة أخرى جعلت آراء الشوكاني ذات صلة بالحياة القانونية في اليمن. وتحقق ذلك أساسًا بواسطة الإذاعة، ومؤخرًا بواسطة التلفزيون. إذ أسس عبد الرحمن الإرياني سنة 1969 برنامجًا إذاعيًّا بعنوان «فتاوى» يقرأ القضاة فيه فتاواهم التي تجيب عن أسئلة يرسلها العامة إليهم[4].

(1) **القانون المدني، الجمهورية العربية اليمنية** (مكان الطبع غير مدوّن، 1979م)، ص 677، القرار الجمهوري بالقانون رقم 19 لسنة 1992م بإصدار القانون المدني 19، **الجمهورية اليمنية** (مكان الطبع غير مدوّن، مؤسسة 14 تشرين الأول/أكتوبر، 1992م)، ص 207.

(2) انظر **القانون المدني** (1979م)، ص 174.

(3) تستند هذه المعلومات إلى مقابلة مع الحجي.

(4) Brinkley Messick, Media muftis: radio fatwas in Yemen, in Muhammad Masud et al. (eds.), **Islamic legal Interpretation** (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 310-20.

وطبع محمد بن إسماعيل العمراني فتاواه التي أذاعها هذا البرنامج خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ويقول إن فتاواه تتفق مع منهج الشوكاني في الاجتهاد. وهذه فتوى متأخرة ترد على سؤال عن جواز الزواج بين رجل وامرأة إذا رضعا من المرأة نفسها رضعة واحدة، فيجيب قائلًا للسائل إذا أردت الفتوى وفقًا للمذهب الزيدي الهادوي يُمنع الزواج بينهما لأن الشرط الوحيد للتحريم وصول الحليب إلى الجوف ولو لمرة واحدة. أما إذا أردت الإجابة وفقًا للمذهب الشافعي فإن الشافعي يقول إن الزواج غير محرَّم إلا بعد خمس رضعات، مستندين إلى حديث عائشة أن خمس رضعات تحرِّم الزواج. وهذا يتفق مع مذهب الشوكاني. ولذلك أنت حر في الاختيار بين الاثنين. وأقول إن خمس رضعات تحرِّم الزواج لأن حديث الخمس رضعات صحيح، والله أعلم[1].

ولا تعود أهمية هذه الفتوى إلى إيراد رأي الشوكاني في المسألة فحسب، وهو ما يحدث غالبًا، بل أيضًا إلى تطبيق منهجه. إذ يدعم المفتي رأيه بحديث صحته راجحة، ويرد في مجاميع الحديث السنيّة. وهكذا، لا يتولى المفتي تزويد السائل بدليل صحة موثوقة فحسب، بل يستنبط بنفسه الدليل من المصدر الرئيس ـ أي من السنة. ويمكن للمرء أيضًا أن يرى في هذه الفتوى كيف يقدِّم رأي الشوكاني في المسألة، وكذلك رأي المفتي، باعتباره يتجاوز الخلافات المذهبية بين الزيدية والشافعية، لأنه مستنبط بحديث صحيح يبطل رأي أي مذهب. ولنلاحظ أيضًا أن هذه الفتوى، مثل أغلب الفتاوى الأخرى المتفقة مع منهج الشوكاني، تعطي شرعية لمجاميع الحديث السنية وتعدها مصدرًا صحيحًا للسنة في حين لا تُذكَرُ النصوص الزيدية.

(1) قرأ لي العمراني هذه الفتوى بعد كتابتها لتذاع في البرنامج.

تطابق في الآراء

يشترك المؤلفون والقضاة الجمهوريون في الإعجاب بعلماء الحديث، والشوكاني بخاصة، مع كثيرين في المملكة العربية السعودية. إذ يتشابه الرأي الإسلامي لعلماء الحديث اليمنيين مع الوهابية، على الرغم من بعض الاختلافات المهمة. ولم يغب ذلك عن علماء البلدين. بل إن عبد الرحمن الإرياني اتهم أميرًا سعوديًا بنشر أحد مؤلفات الشوكاني ونسبته إلى محمد بن عبد الوهاب[1]. وأنتجت الجامعات السعودية خلال العقدين الماضيين عددًا مهمًا من المؤلفات ركزت على الشوكاني، وألقت الضوء بخاصة على التشابه بين الوهابية وتراث علماء الحديث في اليمن[2].

إن العلاقة بين السعودية واليمن معقدة بحيث لا يتسع المجال هنا لتناولها، لكن من المهم توضيح إلى أي حد استطاع السعوديون نشر آرائهم في اليمن، ليس فقط من خلال التركيز على تراث علماء الحديث[3] فقد

(1) تحقيق عبد الرحمن الإرياني لـ «مجموعة رسائل في علم التوحيد» (دمشق: دار الفكر، 1983م)، ص 148 ـ 149.

(2) انظر: محمد حسن الغماري، الإمام الشوكاني مفسرًا (جدة، دار الشروق، 1981م). صالح محمد مقبل، محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية (بيروت: دار الجيل، 1989م). نوميسوك، منهج الإمام الشوكاني. صالح بن عبد الله القيلاني، اختيارات الإمام الشوكاني الفقهية، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (1411هـ/1990م). ويبلغ عد صفحات هذه الأطروحة أكثر من ألفي صفحة ويمكن اعتبارها شرحًا تقليديًا مطولًا على مؤلفي الشوكاني «نيل الأوطار» و«السيل الجرار».

(3) استعمل لفظ «سعودي» بالمعنى العام الواسع. ويمكن، وفقًا للسياق، أن يشير إلى موظفين رسميين وإلى جهود رسمية وأيضًا إلى أفراد غير رسميين درسوا في السعودية أو حافظوا على صلات بها.

كان للسعوديين رسميًا وجود مهم في اليمن منذ مطلع سبعينيات القرن العشرين. ومؤلوا إنشاء «المعاهد العلمية» وإدارتها، وهي نظام تعليم مواز للتعليم العام، ويركز أكثر ما يركز على دراسة المواد الدينية. ولا ريب أن من الممكن وصف المنهج الدراسي لهذه المعاهد بأنه تقليدي. ويعمل حاليًا (عند تأليف الكتاب: المترجم) محمد صبحي حلاق، وهو عضو سوري في جماعة الإخوان المسلمين، في أحد هذه المعاهد في صنعاء، ويسمى «معهد محمد بن علي الشوكاني». وقد كان غزير الإنتاج في تحقيق أهم مؤلفات الشوكاني ورسائله القصيرة. وتخرّج في الجامعات السعودية أيضًا طلبة يمنيون درسوا علوم الدين وعادوا إلى اليمن لنشر آراء علماء الحديث. وأبرز مثال على ذلك المرحوم مقبل الوادعي، الذي تخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة واستقر في قرية دماج، قريبًا من مدينة صعدة، وأسس هناك معهدًا لدراسات الحديث. وشن منذ عودته حملات قوية على الزيدية وغيرها باستخدام أشرطة التسجيل والرسائل المكتوبة. وذهب تلاميذ الوادعي الذين يطلقون على أنفسهم تسمية السلفيين، إلى مناطق أخرى من اليمن وأسسوا فيها معاهد خاصة بهم للدراسة وأصبحوا وُعاظًا وأئمة مساجد[1]. ومن هؤلاء التلاميذ الشيخ عقيل بن محمد المقطري، الذي يقيم حاليًا في تعز. ويعد المقطري من أكبر من كرسوا أنفسهم للشوكاني وحقق عددًا من رسائله. وحين سئل أحد السلفيين عن إعجابهم الخاص بالشوكاني أجاب بأن الشوكاني كان سلفيًا كبيرًا ومجددًا. وأضاف أن مثال الشوكاني كثير الفعالية في المساعدة بإقناع اليمنيين، وبخاصة في المناطق الريفية، بمقالات السلفيين، لأن الشوكاني كان يمنيًا سلفيًا[2].

(1) Cf. Bernard Haykel, **The Salafis in Yemen at a crossroads: an obituary of Shaykh Muqbil al-Wadii of Dammaj** (j;td sk, 1422/2001), Jemen Report I (2002), 28-31.

(2) بالاستناد إلى مقابلة مع السيد علي الكول، المسؤول المالي في صنعاء لـ «جمعية الحكمة اليمانية الخيرية» التي يديرها السلفيون.

رد الفعل الزيدي

أدت عقيدة (أيديولوجية) الدولة الجمهورية، التي تُفَضِّل كما رأينا تراث علماء الحديث وتدحض بعض عناصر الماضي الزيدي الهادوي، إلى تهميش سياسي واجتماعي فعلي لعلماء الزيدية. وباستثناءات قليلة ملحوظة، لم يستفد علماء الزيدية من تولي المناصب الإدارية والسياسية. وغالبًا ما يتحدث الزيديون عن انقضاض منسق بين الدولة والوهابيين الذين أصبح تأثيرهم كبيرًا وبخاصة في محافظة صعدة. وجاء مؤخرًا الرد الزيدي المنظم والوحيد لاستعادة النفوذ، بتأسيس حزب الحق سنة 1990. ولم يتلكأ أمين عام حزب الحق، السيد أحمد بن محمد بن علي الشامي، في شرح سبب تأسيس الحزب بالقول:

«الوهابية وليدة الإمبريالية، وهي رأس حربتها في بلادنا. إننا نعتقد أن كلاهما شيء واحد لكننا كيف نواجه العدو الذي لا نراه. إننا نرى في بلادنا الإمبريالية بشكلها الإسلامي. إننا نواجه في الواقع ما هو أخطر من الإمبريالية وهو ابنها الشرعي: الوهابية التي تهيّء الأجواء لاستعمارنا بشكل غير مباشر للإمبريالية»[1].

كما قال:

«انظر إلى السعودية التي تصب الكثير والكثير من الأموال إلى اليمن لتنشر صيغتها الوهابية للإسلام. وهي في الواقع صيغة

(1) تحقيق محمد عزّان، العلامة الشامي: آراء ومواقف (عمان: مطابع شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م)، ص 89 وانظر ص 87 - 90.

متطرفة وغير عقلانية من ديننا نستطيع أن نمضي من دونها. ولذلك نحتاج لمواجهة هذه الجهود... ولنقف ضد التوسع الفكري للوهابية في اليمن»[1].

تتضمن هذه الأقوال أن حكومة الجمهورية سمحت بحدوث هذا، ولذلك تتحمل المسؤولية معهم. وقد أثبت حزب الحق عدم فعاليته السياسية. ولم يفز في الانتخابات النيابية سنة 1993 سوى بمقعدين في حين لم يفز بأي معقد سنة 1997. ويعود السبب جزئيًا إلى الطبيعة الغامضة لحزب سياسي زيدي يعمل في سياق جمهوري. وفي محاولة غير ناجحة لتوضيح الأمور أصدر الشامي وعلماء زيديون آخرون «بيانًا شرعيًا» تخلوا فيه عن مؤسسة الإمامة[2] قالوا فيه إن الإمامة بناء تاريخي مضى زمنه ولم يعد صالحًا في العصر الحاضر. ويضيفون: إن الأمر الأهم في العصر الحالي تحقيق صلاح أحوال الأمة الإسلامية وإصلاحها، وهي وحدها من يحق له تعيين قائد ليس إمامًا بالمعنى الدقيق، بل أجيرًا. وقرروا في النهاية أن هذا الحامي قد ينتمي إلى أي نسب أو أي عرق ما دامت شؤون الأمة آمنة وصحيحة[3]. وهكذا تم التخلص في صفحات قليلة من مؤسسة تحدَّدَت الزيدية على أساسها. ولا يوافق جميع الهادويين على هذا، ولذلك ظل بعضهم رسميًا خارج الحزب. ويقول حزب الحق إنه يمثّل رأيًا إسلاميًا يمنيًا، لكن من الصعب على غير المطلعين فهم ماهية هذا الرأي بدون الإمامة.

وقد كان الرد الزيدي على الانقضاض السني هزيلًا، من حيث العقيدة السياسية. إذ حاولوا الرد من خلال طبع الكتب والنشرات وإنشاء المدارس

(1) **Yemen Times**, 1 July 1992, cited in Dresch and Haykel, Stereotypes and political styles: Islamists and tribesfolk in Yemen, IJMES 27.4 (1995), 412.

(2) **صحيفة الوحدة**، عدد 26، 28 تشرين الثاني/نوفمبر 1990 Bernard Haykel, Rebellion, migration or consultative democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen, in Rémy Leveau et al. (eds.), **Le Yémen Contemporain** (Paris: Karthala, 1999).

(3) انظر: تحقيق عزّان، **العلامة الشامي**، ص 90.

والمعاهد التي تدرّس المؤلفات الزيدية[1]. وكانت صعدة أهم مراكز نشاطهم، مع أن مدارس قد فُتِحت في صنعاء ووادي الجوف. ويستحق الملاحظة النظر إلى بعض الرموز التي استخدموها. فعلى سبيل المثال، أسسوا معهد معلّمين في صعدة حمل اسم «معهد الشهيد السماوي». ويشير هذا الاسم إلى خصم الشوكاني، محمد بن صالح السماوي، أو ابن حريوة، الذي أعدمه الإمام المهدي عبد الله، ويدّعي الزيديون أن إعدامه تم بموافقة الشوكاني المتحمسة. كما حققوا وطبعوا رد ابن حريوة الناقد بعنوان «الغطمطم الزخّار» على كتاب الشوكاني «السيل الجرار». وأرادوا بذلك تقويض عالم يلقى أكثر مدح من الدولة، وتقديم رؤية بديلة لما هو سائد. وعلى العموم، كانت جهودهم دفاعية ووفق شروط الدولة. ويتواصل اتضاح قصة الشوكاني والزيدية الهادوية، لكن يبدو أن النتيجة قد تحددت في أواخر القرن الثامن عشر، حين اختارت الدولة دعم علماء الحديث ـ لأسباب تبدو في الحقبة الحديثة شديدة الوضوح.

(1) Bernard Haykel, Recent publishing activity by the Zaydis in Yemen: a select bibliography, **Chroniques Yéménites** 9 (2002), 225-30.

خاتمة

«حتى شاع بين كثير منهم أنه لا يُحَدِّث أحد بحديث عن رسول الله ﷺ إلا وجد من يقوم له ويسأله هل هذا الحديث صحيح أو ضعيف؟ حتى انتشر ذلك أيضًا بين عوام الناس»[1].

ركزت الدراسات المتأخرة على الطرق التي أدار بها الشيعة الفارق بينهم وبين الغالبية السنية. فعل سبيل المثال أعد ديفين ستيوارت Devin Stewart دراسة حول ردود الفقه الشيعي الاثني عشري على قيام المذاهب السنية. ويقول: إنه مع قيام نظام المذهب، طور السنة مبدأ الإجماع واستخدموه لاستبعاد غير السنيين ووصمهم بمخالفة جماعة المسلمين، وإن فقهاء الشيعة الاثني عشرية ردوا بثلاث طرق مميزة على هذا الملمح في الفقه السني. فأخذ بعض الشيعة بنظرية الإجماع وقدموا أنفسهم باعتبارهم سنيِّين من المذهب الشافعي. وتبنت المجموعة الثانية مفهوم الإجماع لكنها عدلته لتقيم مذهبًا فقهيًّا اثني عشريًّا موازيًّا. أما المجموعة الأخيرة، وهم «الأخباريون»، فقد رفضت الإجماع وجميع الطرق الفقهية العقلية التي اتبعها السنة، وفضلت التمسك بتفسير حرفي لنصوص الأحاديث الشيعية[2].

(1) مقبل الوادعي، ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي (صنعاء: مكتبة صنعاء الأثرية، 1990م)، ص 10 ـ 11.

(2) Devin Stewart, **Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System** (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998). إن الأخباريين يشبهون علماء الحديث في منهج التفسير الذي يتبعونه في الفقه، والذي يشدد على التفسير =

وتتناول دراسة ثانية كتبها راينر برونر Rainer Brunner بتفصيل عملية التقارب الأساسية في القرن العشرين التي حدثت بين الاثني عشرية والسنة، وكانت مدفوعة إلى حد بعيد بروح دعوي عالمي حديث[1].

ولا تساعد أي من الطرق السالفة في تفسير سبب ظهور علماء الحديث السنيين قبل العصر الحديث في أوساط الزيدية في اليمن. إن العملية التي سعت هذه الدراسة لتلخيصها تخص، في المقام الأول، تخلي علماء الحديث عن الزيدية لأسباب كلامية وفقهية، ولم يتخذوا مواقف توفق بين مقالاتهم ومقالات الطائفة والمذهب الذي ولدوا فيه. ولم يبادروا برفض الزيدية لاتقاء نقد السنة لهم، ولا فعلوا ذلك ليعملوا للتقارب بين المذاهب الإسلامية. بل حركتهم رغبة حقيقية لكي يعرفوا، بقدر ما تمكنهم قدراتهم الإنسانية، مراد الله، باعتبار ذلك طريق النجاة. ولذلك، جادلوا قائلين إن على الإنسان أن يتمسك بمبادئ السلف في تفسير أكثر مصادر التنزيل صحة، وبالتحديد الكتاب والسنة كما وردت في مجاميع صحاح الحديث. وهذا السعي الحثيث لبلوغ اليقين والتحرر من أوهام طرق التأويل ومن آراء جميع المذاهب القائمة، وبخاصة آراء المذهب الهادوي، هو ما أشعُرُ أنه يقدّم أفضل تفسير لجهودهم العلمية والسياسية. بإيجاز، قالوا إن أي رأي يستند إلى حجة «وفقًا للبخاري» «قال الرسول كذا» تبزُّ الحجة الهادوية القائمة على التوكيد أن «هذا رأي المذهب لأن الإمام الهادي قال بهذا الرأي». وبذلك رفض علماء الحديث دور المرشد الذي تمنحه الزيدية

= الحرفي والاعتماد على مصادر الحديث. وتكاد القوة الدافعة إلى ذلك أن تكون متماثلة، وبالتحديد الرغبة في الوصول إلى يقين في صوغ آرائهم. لكن التماثل ينتهي عند رفض الأخباريين للاجتهاد ورفض أن يطلقوا على جهودهم هذه الصفة، في حين يشدد علماء الحديث على أن جميع ما يقومون به من جهود يدخل في الاجتهاد. وتعود كل جماعة منهما إلى مؤلفات مختلفة في الحديث كما أنهما مختلفتان تمامًا في مسائل علم الكلام.

(1) Rainer Brunner, **Annaherung und Distanz: Schia, Azhar und die Islamische Okumene** im 20, Jahrhundert (Berlin: Klaus Schwarz, 1996).

للأئمة من آل البيت باعتبارهم قادة مفترضين للأمة الإسلامية. ويرون أن المرجع الثقة علماء الحديث في حين يجد الزيدية مرجعهم لدى أئمتهم. والنتيجة أن منهجي كل منهما في التفسير غير متماثلين ومن ثم لم يكن ممكنًا تجنب الصدام بينهما، وبخاصة حين بدأت السلطات السياسية تفضيل طرف على آخر.

وتقع أهمية الشوكاني في كونه يمثّل ذروة مشروع علماء الحديث في اليمن، أو ما قال عنه مايكل كوك Michael Cook إنه «طبع الزيدية بطابع سني»[1]. وقد بلورت مؤلفاته الكثيرة مقالات علماء الحديث وأكملت نقد المذهب الزيدي الهادوي، ذلك النقد الذي كان قد بدأ على أيدي ابن الوزير في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. وزاد تأثير الشوكاني بسبب تحالف الإمامة القاسمية مع علماء الحديث في عصره. وباعتباره قاضي قضاة دولة الإمامة خلال أربعة عقود من السنين، استطاع تطبيق آرائه وتكوين جماعة علماء متشابهي التفكير واصلوا إحياء تراثه حتى العصر الحديث. وتطابق تحول الإمامة في القرن الثامن عشر إلى دولة أبوية تتوارث السلطة فيها أسرة حاكمة مع ظهور علماء الحديث في حلقات صنعاء الدينية ونشوء علاقات تعاضد بين الجانبين. فمن جانب، وفرت الدولة المناصب الحكومية، ومن جانب آخر منح العلماء الشرعية للسلطة على الرغم من نواقص تمسكها بالعقيدة بالمنظور الزيدي. وللسبب ذاته، أصبح علماء الحديث حاملي لواء الشريعة ومن يطبقها، وأصبح ينظر إلى الأئمة باعتبارهم مجرد سلاطين بالمعنى السني التقليدي: أي حكامًا ملزمين، نظريًّا على الأقل، بالرجوع إلى العلماء في أمور الدين. ويعكس هذا التحول المحلي وما ولّد من توترات، الخلاف على المستوى الإسلامي

(1) Cook, **Commanding Right and forbidding Wrong**, pp. 247-51. ووفقًا لفاليري هوفمان Valerie Hoffman حدث تحول مشابه نحو السنة بين علماء الإباضية في القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد أن وقعت جزيرة زنجبار تحت حكم سلاطين عمان. انظر: Valerie J. Hoffman, **Nineteenth-century Ibadi discussions on religious knowledge and Muslim Sects** ورقة قدمت إلى مؤتمر دراسات الشرق الأوسط (M.E.S.A) 2001.

الأوسع بين السنة والشيعة حول طبيعة الحكم الشرعي والانتقال الصحيح للسلطة بعد وفاة النبي.

وكان هذا الملمح البارز في سياسات القاسميين الدينية نتيجة لطابع الدولة في هذا الظرف التاريخي. إذ كان سكان المناطق الواسعة التي تدفع الضرائب سنيين شافعيين يقيم علماؤهم، ومنهم عدد من علماء الحديث، صلات وطيدة بعلماء الحديث في اليمن الأعلى. وأدى التراث المنطقي المتماثل، وإن لم يكن متطابقًا، إلى توحيد الشافعيين وعلماء الحديث، أو بمعنى آخر، كان الطرفان جزءًا فضفاضًا من جماعة تفسير واحدة. ولم يكن الأمر كذلك بين الشافعية والزيدية اللذين كان كل منهما، في علم الكلام وفي الفقه، وبخاصة في مسائل العبادات، على المسافة نفسها من بعضهما البعض. ويوضح هذا ادعاء زيدية القرن السابع عشر أن الشافعية «كفار تأويل». وبحلول القرن الثامن عشر لم يصبح هذا التصنيف للشافعيين محل نظر فحسب، بل رفضه علماء الحديث في صنعاء صراحة. وهذا ما أكسب علماء الحديث في اليمن الأعلى حب الشافعية في اليمن الأسفل وتهامة، ويعد ما أسبغه علماء بيت الأهدل من مدح على الشوكاني دلالة مهمة على ذلك. لكن تخلي إمامة القرن الثامن عشر عن المذهب الهادوي المتشدد لا يعود بكامله إلى مراعاة حساسيات رعاياها من الشافعية، ولا كان هذا التخلي محتومًا. فقد واصل كثير من الهادويين المتشددين الدعوة للعودة إلى مقالات الأئمة القاسميين الأُول، وسعوا بكل الوسائل المتاحة لهم لتحقيق ذلك، بما في ذلك التحريض على العصيان وأعمال الشغب في شوارع صنعاء. واتخذ الأئمة القاسميون، ابتداء من المهدي عباس، خطوات مدروسة أدت في النهاية إلى طبع بُنى الدولة بالطابع السني. وتعود هذه السياسة إلى شعور الأئمة بالحاجة إلى العلماء ليمنحوا الشرعية لتوارث الحكم ولتسيير إدارات الحكومة في الوقت نفسه. وبإلحاح علماء الزيدية التقليديين على أن يتولى الحكم أئمة ورعون لم يكن من السهل انقيادهم كما هو الحال مع علماء الحديث، فكانوا مصدرًا دائمًا للعصيان.

الشوكاني والإصلاح الإسلامي

لأن هذا الكتاب لا يرغب في معاملة المصلحين الإسلاميين في القرن الثامن عشر باعتبارهم ظاهرة متماثلة، سعى لأن يتناول بتفصيل دقيق حياة عالم مصلح واحد ومؤلفاته في بيئته المحلية وتراثها الفكري، وانتهى إلى اعتبار هذا خلفية لفهم أي مصلح. واستنادًا إلى هذا الاعتبار وحده يمكن المجازفة للقيام بمقارنات وتصنيفات فكرية أوسع. ومع أن الشوكاني كان مطلعًا على الأفكار الإصلاحية التي طرحها مصلحون آخرون، سواء في المدينة أم في نجد أم في الهند، كانت مؤلفات علماء الحديث اليمنيين مصادر إلهام رئيسة في صوغ آرائه حول الإصلاح. وذلك لا يعني أنه لم يتأثر بمؤثرات خارجية، فهذا أمر مستحيل في القرن الثامن عشر، بالنظر إلى ما أتيح له من مصادر كثيرة مكتوبة ومن صلات بالخارج. كما أن فكرة تحقيق الإصلاح من خلال الاجتهاد وإمكان رفض بعض عناصر التراث باعتبارها تقليدًا كانت شائعة بين فقهاء الإسلام خلال قرون قبل الشوكاني. كما أن دعوة علماء كثيرين إلى الاجتهاد في القرن الثامن عشر لا تبرر تصنيفهم باعتبارهم مجموعة منسجمة، بسبب وجود اختلافات واضحة بين مقالاتهم حول العقيدة.

ويمكن أن نجد مثلًا مهمًا على هذه الاختلافات بالمقارنة في مسألة ما بين العالِم محمد مرتضى الزبيدي (توفي سنة 1205هـ/ 1791م) والشوكاني، وكلاهما يُذكَر غالبًا في الوقت نفسه باعتباره ممثلًا للمصلحين في القرن الثامن عشر[1]. فقد كان للزبيدي صلة وطيدة بالعثمانيين، وعُرِف

(1) Fazlur Rahman, **Islam** (University of Chicago Press, 1979), pp. 196-7.

بكتابة رسالة يدافع فيها عن المذهب الحنفي في وجه خصومه من علماء الحديث، مبرهنًا على أن مقالاته مستمدة من صحيح الحديث[1]. ولا يمكن تصور أن الشوكاني فعل الشيء نفسه بالنظر إلى ما رأينا من انتقاده لجميع المذاهب. ومع ذلك يوجد اختلاف آخر يتصل بدحض مفهوم وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي وطقوس بعض طرق الصوفية، وهما موضوعان كتب عنهما مطولًا عدد من مصلحي القرن الثامن عشر، سواء في المدينة أم في الهند. ولم تنشأ في هضبة اليمن الأعلى طرق صوفية ومن ثم لم يتحمس علماء الحديث اليمنيون لتناول المسألتين[2]. فعلى سبيل المثال، جادل الشوكاني معترضًا على من يمارسون عادات مكروهة عند القبور، لكن رسالته حول الموضوع كتبت في ظروف التهديد الوهابي للإمامة.

وليس الغرض هنا إنكار ما يبدو من تشابه مهم في العقائد بين علماء الحديث اليمنيين والمصلحين في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. وأحد الأمثلة على هذا رفض التعصب والشقاق الناشئين عن الانتماء المتشدد إلى المذهب، والناتج عن تأسيس أي مذهب[3]. لكن الملمح المهم في الإصلاح الإسلامي لا يقتصر على القرن الثامن عشر، سواء في اليمن أم في الأماكن الأخرى، وينبغي أن لا يقود لاستنتاج أن مقالات علماء هذه الفترة تمثّل لحظة جديدة أو لحظة تجديد في تاريخ الإسلام.

(1) Stefan Reichmuth, Murtada Az-Zabidi (d. 1791) in biographical and autobiographical accounts, **Die Welt des Islams** 39 (1999), 83.

(2) المؤلف الرئيس الذي أدان الشوكاني فيه وحدة الوجود عند ابن عربي هو «صوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد» وهو مختصر حرفيًا مما قاله صالح المقبلي في الموضوع نفسه في كتابه «العلم الشامخ». فقد كتب المقبلي كتابه حين كان يقيم في مكة حيث يبدو أن تأثير آراء ابن عربي كان مثار خلاف شديد.

(3) قارن مثلًا: آراء الشوكاني بآراء صالح بن محمد الفُلّاني (توفي سنة 1218هـ/ 1803م) كما شرحها: J. O. Hunwick, «Salih al-Fullani (1752/3-1803): The career and teachings of a West African Alim in Medina» in A. H. Green (ed.), **In Quest of an Islamic Humanism** (American University in Cairo Press, 1986), pp. 139-54.

لقد وُجِد شيء جديد في اليمن في القرن الثامن عشر لا يمكن استنتاجه إلا بتتبع نسيج التاريخ الفكري والسياسي. ويعد تحوُّل الإمامة الزيدية القاسمية إلى دولة وراثية تسيطر عليها أسرة حاكمة، عَمِل علماء الحديث السنة في خدمتها، ظاهرة غير مسبوقة في تاريخ الزيدية في اليمن. فأطلق هذا الارتباط بين الجانبين إمكانات كبيرة، يمكن مشاهدتها أساسًا في مقالات الشوكاني وفي مؤلفاته، وفي المثال الذي ضربه على دولة يحكمها مجتهد ونظام تعليمي يُخرِّج علماء من أمثاله.

تركّز مقالات الشوكاني على مجموعة من الآراء البسيطة المميَّزة: إن الاجتهاد متاح للمسلمين المتأخرين، بل فرضه الله عليهم، وإن على القضاة الذين حصلوا على التأهيل المطلوب والمتاح أن يتعاملوا مباشرة مع المصادر الأولى للتنزيل ويستطيعون تجاهل آراء العلماء السابقين إذا وجدوها غير مستمدة من مصادر الوحي، وأن المسلمين يستطيعون من خلال الاجتهاد أن يحرروا أنفسهم من الأمراض التي يعانون منها والتي تعود كلها إلى اتِّباع التقليد. وقد كان الشوكاني عند صوغ هذه الآراء على معرفة بالتنوير الأوروبي، ولم يتصور أي تهديد فكري للعالم الإسلامي من أوروبا. وكان مطلعًا على الوجود العسكري والتجاري للأوروبيين في مصر (مثلًا حملة نابليون) وفي البحر الأحمر والمحيط الهندي، ولعله قابل مبعوثين أوروبيين من الشركات التجارية المختلفة (هولندية، وإنجليزية وفرنسية) أو بحارة تخلوا عنها واعتنقوا الإسلام وسعوا للحصول على ملجأ في اليمن. إلا أن لا وجود لدليل في مؤلفاته على أي إعجاب بآراء ليست تمامًا جزءًا من التراث الفكري الإسلامي. وفي رأيه إن مصادر ضعف المسلمين جوهرية إلى حد يمكن العثور عليها في اعتقادات المسلمين الخاطئة وعاداتهم، وسيؤدي إصلاحها على ضوء منهجه في التفسير إلى قيام نظام صالح تطبق فيه الشريعة ويستعاد ماضي الإسلام المجيد.

ويعود الإقبال الواسع على آراء الشوكاني وعلى مؤلفاته منذ وفاته إلى عناصر متنوعة. الأول أنه ربما كان آخر شخصية كبيرة في سلسلة طويلة من

علماء الحديث اليمنيين وغير اليمنيين، في مطلع العصر الحديث. ولم يكن غزير الإنتاج فحسب، بل كان أسلوبه أيضًا جامعًا وواضحًا. ويذكر أحد أعضاء ندوة العلماء في مدرسة لوكناو، في الهند، أنه قرر كتاب الشوكاني «فتح القدير» حين كان يعلّم التفسير، لأن المرء يجد في هذا المؤلف جميع ما يحتاج إليه، سواء أكان في النحو أم التفسير من خلال الحديث. ثانيًا، تروي ترجمة الشوكاني كما كتبها بنفسه أو كما رواها تلاميذه، قصة نجاح كبير. فقد استطاع أن ينشر آراءه ويطبقها، وأن يلحق الهزيمة بخصومه من الزيديين المتشددين. ثالثًا، التقت حججه حول الطريقة التي ينبغي إصلاح المجتمع الإسلامي بها مع اهتمامات كثير من المصلحين السنيين الحديثين، أبرزهم صدّيق حسن خان في الهند ورشيد رضا في مصر، ونشر كلاهما اسم الشوكاني واسعًا من خلال الصحافة والطباعة. لكن رضا وكثيرًا من اليمنيين الحديثين في فترة بيت حميد الدين وفي العصر الجمهوري صادروا الشوكاني وحوّلوه إلى رمز (أيقونة)، ملقين عليه اهتماماتهم الحديثة، مستخدمين مكانته لإعطاء وزن لحُجَجهم. ولعل هذا الاستيلاء السيئ يدعو للحسرة. لكن المُحدَثين يستطيعون بتوسل الشوكاني نقد «التراث» وإعادة اكتشاف أنفسهم بطرق أكثر انسجامًا مع عصرهم.

المراجع

أولًا: المراجع العربية:

- ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح، **إعلام المُوالي بكلام ساداته الأعلام المَوالي** (مخطوط)، لندن، المكتبة البريطانية، رقم OR 3852، الأوراق من 36 إلى 59.
- نفسه، **تفسير الشريعة لوراد الشريعة** (مخطوط)، لندن، المكتبة البريطانية، رقم OR 3852، الأوراق 5 ـ 35.
- نفسه، **مطلع البدور ومجمع البحور**، ج4 (مخطوط مصور)، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة.
- ابن بهران، محمد بن يحيى، **متن الكافل**، في **مجموع المتون الهامة**، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1990م، ص 301 ـ 330.
- ابن تيمية، أحمد، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق أحمد حمدي، جده، مكتبة المدني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 27، الرباط، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **الواسطة بين الحق والخلق**، في **مجموعة التوحيد**، برعاية

علي بن عبد الله الرثاني، دمشق، المكتب الإسلامي، 1381هـ/ 1962م.

- ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 2، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **المحلّى بالآثار**، تحقيق عبد الغفار البنداري، ج 12، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م.
- ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي الشيباني، **تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول**، ج 4، بيروت، دار الفكر (تاريخ الطبع غير مدون).
- ابن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق نور الدين عتر، دمشق، دار الفكر، 1984م.
- ابن مظفر، يحيى بن أحمد، **كتاب البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي**، ج 4، صنعاء، مكتبة غمدان لإحياء التراث اليمني، 1984م.
- ابن مفتاح، عبد الله، **كتاب المنتزع المختار من الغيث المدرار المفتّح لكمائم الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، ج 4 (صورة مصورة من وزارة العدل اليمنية)، القاهرة، مطبعة شركة التمدُّن، 1332هـ/ 1914م (شرح كتاب الأزهار).
- الأخفش، صلاح بن الحسين، **مآلات الصحابة** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 124، الأوراق من 28 إلى 35، وفي هامشه إرسال الذؤابة لعبدالله بن علي الوزير.
- الإرياني، عبد الرحمن، تحقيق، **مجموعة رسائل في علم التوحيد**، دمشق، دار الفكر، 1983م.

- الإرياني، علي بن عبد الله، **سيرة الإمام محمد بن يحيى حميد الدين**، ج 2، تحقيق محمد صالحية، عَمَّان، دار البشير، 1996م.
- الإرياني، يحيى بن محمد، **كتاب هداية المستبصرين بشرح عدّة الحصن الحصين**، صنعاء (تاريخ الطبع غير مدون).
- إسحاق بن يوسف، **التفكيك لعقود التشكيك** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، علم كلام رقم 33.
- نفسه، **الوجه الحسن المُذهِب للحزن**، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- إسماعيل شعبان محمد، **الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه**، المنامة، جامعة قطر، 1989م.
- الأشعري، أبو الحسن، **كتاب مقالات الإسلاميين**، تحقيق هلموت رايتر، فيسبادن، (فرنز ستايتر)، 1963م.
- الأكوع، إسماعيل بن علي، **هجر العلم ومعاقله في اليمن**، ج 5، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1995م.
- نفسه، **المدارس الإسلامية في اليمن**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
- نفسه، **الزيدية، نشأتها ومعتقداتها**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1993م.
- الأكوع، محمد بن علي، **حياة عالم وأمير**، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1987م.
- نفسه، **صفة من تاريخ اليمن الاجتماعي وقصة حياتي** (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).

- الأمير، محمد بن إسماعيل، **ديوان الأمير الصنعاني**، الطبعة الثانية، بيروت، منشورات المدينة، 1986م.
- نفسه، **إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال محمد بن عبد الوهاب** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 107، الأوراق من 131 إلى 142.
- نفسه، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق محمد صبحي حلاق، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة، 1992م.
- نفسه، **جواب فيما يستحسن من توظيف الخارجين إلى البوادي لتعليم الصلاة** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 39.
- نفسه، **مسائل علمية**، صنعاء، مكتبة الإرشاد (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **منحة الغفار على ضوء النهار**، في هامش ضوء النهار للجلال، ج 4، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **القول المجتبى في تحقيق ما يحرم من الربا**، تحقيق عقيل المقطري، صنعاء، مكتبة دار القدس، 1992م.
- نفسه، **الروضة الندية في شرح التحفة العلوية**، المكتبة الإسلامية (تاريخ الطبع غير مدون).
- **رسالة حول مذهب ابن عبد الوهاب** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الشرقية، مجموع رقم 1، الأوراق من 29 إلى 37.
- نفسه، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، ج 4، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987م.

- نفسه، **أصول الفقه المسمى إجابات السائل شرح بغية الآمل**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
- أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948م.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، **غاية الوصول**، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1360هـ/ 1941م.
- الأهدل، عبد الرحمن، **النفس اليماني**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- البردوني، عبد الله، **اليمن الجمهوري**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1994م.
- البطريق، عبد الحميد، **من تاريخ اليمن الحديث: 1517 ـ 1840م** (مكان الطبع غير مدون)، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م.
- البكري، صلاح، **تاريخ حضرموت السياسي**، ج 2، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1956م.
- بلحاج، محمد مصطفى، **التحرر الفكري والمذهبي عند الإمام الشوكاني**، دراسات يمنية، العدد 40 (1990م)، ص 247 ـ 259.
- البهكلي، عبد الرحمن بن أحمد، **نفح العود في سيرة دولة الشريف حمود**، تحقيق محمد بن أحمد العقيلي، الرياض، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، 1982م.
- التازي، عبد الهادي، **النصوص الظاهرة في إجلاء اليهود الفاجرة لأحمد بن أبي الرجال**، البحث العلمي (الرباط، المعهد الجامعي

للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس)، 32 (1981م)، 15 ـ 35.

- تقي، عز الدين حسن (تحقيق)، **كتاب الفتاوى الشرعية والعلمية والدينية لعلماء الديار اليمنية**، صنعاء، مكتبة الإرشاد (تاريخ الطبع غير مدون).
- الثورة (صحيفة رسمية في الجمهورية العربية اليمنية)، مؤرشف في صنعاء، المركز الوطني للوثائق.
- الجاسر، حمد، **الإمام محمد بن علي الشوكاني وموقفه من الدعوة السلفية**، الدرعية رقم 8 و10 (الرياض، 2000م)، ص 9 ـ 16 و13 ـ 19.
- نفسه، **الصلة بين صنعاء والدرعية**، العرب رقم 22 (الرياض، 1987م)، ص 433 ـ 449.
- جحاف، لطف الله بن أحمد، **درر نحور الحور العين سيرة الإمام المنصور** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، تاريخ رقم 86 (صورة مصورة)، تكرم عبد الله الحِبشي بتوفيرها لي.
- الجرافي، أحمد بن محمد، **حوليات العلامة الجرافي**، تحقيق حسين العمري، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1992م.
- الجرافي، عبد الله بن عبد الكريم، **المقتطف من تاريخ اليمن**، بيروت، منشورات العصر الحديث، 1987م.
- الجرموزي، المطهر بن محمد، **الجوهرة المنيرة في أخبار مولانا وإمامنا الإمام المؤيد بالله محمد** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الشرقية، رقم 2133 و2134.

- نفسه، **كتاب النبذة المشيرة إلى جمل من عيون السيرة** (مخطوط مصور)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى (تاريخ الطبع غير مدون).
- جغمان، إسماعيل بن حسين، **الدر المنظوم في تراجم الثلاثة النجوم**، تحقيق زيد الوزير، ماكلين، فرجينيا، مركز التراث اليمني، 2002م.
- نفسه، **رسالة في عدم تقرير البانيان (الهنود) أو أهل الذمة في اليمن**، تحقيق حسين بن عبد الله العمري، ومحمد بن أحمد الجرافي، العلامة والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م، ص 469 ـ 476.
- الجلال، الحسن بن أحمد، **ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار**، ج 4، صنعاء، مجلس القضاء الأعلى (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **تحفة الإخوان بحلية علامة الزمان**، القاهرة، المطبعة السلفية، 1365هـ/ 1946م.
- الجمهورية العربية اليمنية، **القانون المدني** (مكان الطبع غير مدون)، 1979م.
- الجمهورية اليمنية، **القانون الجمهوري** بالقانون رقم 19 لسنة 1992م بإصدار القانون المدني (مكان الطبع غير مدون)، مؤسسة 14 تشرين الأول/ أكتوبر 1992م.
- الحِبشي، عبد الله بن محمد، **دراسات في التراث اليمني**، بيروت، دار العودة، 1977م.
- نفسه، **مؤلفات حكام اليمن**، تحقيق إلكه نيفوهنَر ـ إيبرهارد، فايسبادن، أوتو هاراسوفيتز، 1979م.

- نفسه، **مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن**، صنعاء، مركز الدراسات اليمنية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **الصوفية والفقهاء في اليمن**، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1976م.
- نفسه، **ثبت بمؤلفات العلامة محمد بن علي الشوكاني**، دراسات يمنية 3 (1979م)، 65 ـ 86.
- الحجري، محمد بن أحمد، **مجموع بلدان اليمن وقبائلها**، ج 2، صنعاء، وزارة الإعلام والثقافة، 1984م.
- نفسه، **مساجد صنعاء**، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1398هـ/ 1978م.
- الحربري، محمد، **دراسات وبحوث في تاريخ اليمن الإسلامي**، بيروت، عالم الكتب، 1998م.
- الحسين بن بدر الدين، **كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام**، ج 3 (مكان الطبع غير مدون)، جمعية علماء اليمن، 1996م.
- الحسين بن القاسم، **آداب العلماء والمتعلمين**، صنعاء، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، 1987م.
- نفسه، **غاية السول في علم الأصول**، في مجموع المتون الهامة، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1990م ص 227 ـ 300.
- نفسه، **كتاب هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، ج 2 (مكان الطبع غير مدون)، المكتبة الإسلامية، 1401هـ/ 1981م.
- الحسيني، أحمد، **مولفات الزيدية**، ج 3، قم، مطبعة إسماعيليان، 1413هـ/ 1993م.

- حميدان بن القاسم بن يحيى، **مجموع السيد حميدان (مخطوط)**، لندن، المكتبة البريطانية، رقم OR. 3959.
- الحيمي، محمد بن لطف الباري، الروض الباسم فيما شاع في قطر اليمن من الوقائع والأعلام، تحقيق عبد الله الحِبشي، صنعاء، مطابع المفضل، 1990م.
- خان، محمد صديق حسن، **أبجد العلوم**، ج 3، دمشق، دار الكتب العلمية، 1978م.
- الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله، **مشكاة المصابيح**، تحقيق محمد الألباني، ج 3، دمشق، المكتب الإسلامي، 1961م.
- الدجوي، يوسف، **الحكم على المسلمين بالكفر**، نور الإسلام 4,3 (القاهرة، 1352هـ/ 1933م)، 170 ـ 182.
- الرازجي، علي أحمد (تحقيق)، **المجموعة الفاخرة**، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 2000م.
- الربعي، مفرح بن أحمد، **سيرة الأميرين الشريفين الفاضلين**، تحقيق رضوان السيد وعبد الغني عبد العاطي، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993م.
- الرثاني، علي بن عبد الله (رعاية)، **مجموعة التوحيد**، دمشق، المكتب الإسلامي، 1381هـ/ 1962م.
- رُفيدة إبراهيم عبد الله، **الإمام محمد بن علي الشوكاني العالم المجتهد المفسر**، دراسات يمنية 40 (1990م)، ص 284 ـ 342.
- الرقيحي، أحمد وآخرون، **فهرست مخطوطات الجامع الكبير صنعاء**، ج 4، دمشق، مطبعة الكاتب العربي، 1984م.

- زبارة، محمد، **رأي الإمام الشوكاني في الرافضة**، الصحوة، 328 (صنعاء، 1992م)، 4.
- نفسه، **أئمة اليمن**، تعز، مطبعة الناصر الناصرية، 1952م.
- نفسه، **أئمة اليمن بالقرن الرابع عشر للهجرة**، ج 3، القاهرة، المطبعة السلفية، 1376هـ/ 1956م.
- نفسه، **نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف**، الجزء الأول، نسخة مصورة، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف**، الجزآن الثاني والثالث، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م (نشرَته، في الأساس، المكتبة السلفية، في جزأين سنة 1377هـ/ 1958م في القاهرة).
- نفسه، **نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر**، ج2 في مجلد واحد، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **نزهة النظر في رجال القرن الرابع عشر**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- الزبيدي، محمد حسين، **مخطوطتان من اليمن**، المورد، 3، 4 (بغداد، وزارة الإعلام، 1974م)، 187 ـ 196.
- سالم، سيد مصطفى، **الفتح العثماني الأول لليمن**، الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، 1977م.
- نفسه، **تكوين اليمن الحديث**، الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة مدبولي، 1984م.

- نفسه، **وثائق يمنية**، دراسة وثائقية تاريخية، الطبعة الثانية، القاهرة، المطبعة الفنية، 1985م.
- السحولي، يحيى بن صالح، **فتاوى** (مخطوط)، مكتبة جامعة برنستون، رقم 3181 (قسم يهودا).
- سليمان بن سحمان (تحقيق)، **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية**، القاهرة، مطبعة المنار، 1342هـ/ 1923م.
- السماوي، محمد بن صالح، **الغطمطم الزخار المطهّر لرياض الأزهار من آثار السيل الجرار**، تحقيق محمد عزان، ج 6، عمان، مطابع شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- نفسه، **العقد المنظّم في جواب السؤال الوارد من الحرم المحرم**، تحقيق إسماعيل الوزير، صنعاء (مكان الطبع غير مدون)، 1992م.
- السياغي، حسين بن أحمد، **كتاب الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**، ج 4، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1985م.
- سيد، أيمن فؤاد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي**، القاهرة، المركز الفرنسي للآثار الشرقية، 1974م.
- الشامي، أحمد بن محمد، **إمام اليمن أحمد حميد الدين**، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1965م.
- نفسه، **رياح التغيير في اليمن**، جده، المطبعة العربية، 1984م.
- نفسه، **نفحات ولفحات من اليمن**، بيروت، دار الندوة الجديدة، 1988م.
- نفسه، **آراء ومواقف**، عمان، مطابع شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- الشجني، محمد، **حياة الإمام الشوكاني المسمى كتاب التقصار**،

تحقيق محمد بن علي الأكوع، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، 1990م.

- الشرجي، أحمد بن أحمد، **طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص**، صنعاء، الدار اليمانية للنشر والتوزيع، 1986م.
- الشرعبي، عبد الغني، **الإمام الشوكاني حياته وفكره**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.
- شرف الدين، أحمد حسين، **تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن** (مكان الطبع غير مدون)، مطبعة الكيلاني، 1968م.
- نفسه، **اليمن عبر التاريخ**، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964م.
- الشرفي، أحمد بن محمد، كتاب **عُدة الأكياس في شرح معاني الأساس**، ج 2، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1995م.
- الشماحي، عبد الله بن عبد الوهاب، **سراط العارفين إلى إدراك اختيارات أمير المؤمنين**، صنعاء، مطبعة المعارف، 1356هـ/ 1937م.
- الشوكاني، حارث، **الملَكية فكرة وليست عرقًا أو سلالة**، الصحوة، رقم 326 (صنعاء، 1992م)، 4.
- الشوكاني محمد بن علي، **إتحاف الأكابر بأسانيد الدفاتر**، حيدر أباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1328هـ/ 1910م.
- نفسه، **أدب الطلب**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1979م.
- نفسه، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، تحقيق محمد

زبارة، ج 2، نسخة مصورة من طبعة سنة 1348هـ/ 1929م، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).

- نفسه، **إرشاد السائل إلى دليل المسائل**، في كتاب الفتح الرباني من **فتاوى الإمام الشوكاني**، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 309 ـ 328.
- نفسه، **إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي** (مخطوط)، المكتبة الشخصية للقاضي محمد بن إسماعيل العمراني.
- نفسه، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **بحث في حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها**، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 207 ـ 217.
- نفسه، **تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين**، بيروت، دار الفكر (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **التحف في مذهب السلف**، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 127 ـ 142.
- نفسه، **حل الإشكال في إجبار اليهود على التقاط الأزبال**، القاهرة، دار الكتب، ميكروفيلم رقم 2216، الأوراق 44 ب ـ 48 ب.
- نفسه، **الدراري المضيئة شرح الدرر البهية**، بيروت، دار الجيل، 1987م.

- نفسه، **در السحابة في مناقب القرابة والصحابة**، تحقيق حسين العمري، دمشق، دار الفكر، 1984م.
- نفسه، **الدواء العاجل في دفع العدو الصائل**، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، نسخة مصورة من طبعة 1348هـ/ 1930م، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **ديوان الشوكاني**، تحقيق حسين العمري، الطبعة الثانية، دمشق، دار الفكر، 1986م.
- نفسه، **رفع الخصام في الحكم بعلم الحكام**، تحقيق أحمد الوادعي، صنعاء، مكتبة الإرشاد، 1997م.
- نفسه، **رفع الريبة فيما يجوز وما لا يجوز من الغيبة**، تحقيق عقيل المقطري، بيروت، دار ابن حزم، 1992م.
- نفسه، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود زايد، ج 4، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م.
- نفسه، **الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد**، تحقيق محمد الحلاق، صنعاء، دار الهجرة، 1990م.
- نفسه، **العذب النمير في جواب مسائل عالم بلاد عسير**، في كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون)، ص 55 ـ 94.
- نفسه، **العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين**، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- نفسه، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، ج 5، بيروت، دار المعرفة (تاريخ الطبع غير مدون).

- نفسه، **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986م.
- نفسه، **قطر الولي على حديث الولي**، تحقيق إبراهيم هلال، بيروت، دار إحياء التراث العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 191 ـ 251.
- نفسه، **القول المقبول في رد خبر المجهول من غير صحابة الرسول** (مخطوط)، صنعاء، المعهد العالي للقضاء.
- نفسه، **كتاب الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد**، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، نسخة مصورة من طبعة 1348هـ/ 1930م، بيروت، دار الكتب العلمية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **كتاب الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني**، صنعاء، المعهد العالي للقضاء (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **كشف الشبهات عن المشتبهات**، في الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991م، ص 97 ـ 126.
- نفسه، **متن الدرر البهية** (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).
- نفسه، **نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار**، 9 أقسام في ج 4، بيروت، دار الفكر، 1989م.
- نفسه، **وبل الغمام على شفاء الأوام**، تحقيق محمد حلاق، ج 2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1416هـ/ 1996م.

- نفسه، **وبل الغمام على شفاء الأوام**، في كتاب شفاء الأوام في أحاديث الأحكام للحسين بن بدر الدين، ج 4 (مكان الطبع غير مدون)، جمعية علماء اليمن، 1996م.
- صبحي، أحمد محمود، **الزيدية**، الطبعة الثانية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1984م.
- الضبياني، صالح بن عبد الله، **اختيارات الإمام الشوكاني الفقهية**، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/ 1990م.
- عبد القادر بن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م.
- العرشي، حسين بن أحمد، كتاب **بلوغ المرام في شرح مسك الختام**، بيروت، دار إحياء التراث العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- عزّان، محمد (تحقيق)، العلامة الشامي: **آراء ومواقف**، عمان، مطبعة شركة الموارد الصناعية الأردنية، 1994م.
- العزي، عبد الله، **علوم الحديث عند الزيدية والمحدثين**، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 2001م.
- العقيلي، محمد بن أحمد، **تاريخ المخلاف السليماني**، ج 2، جازان، شركة العقيلي، 1989م.
- العلوي، علي بن محمد، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين**، تحقيق سهيل زكّار، بيروت، دار الفكر، 1981م.
- العليمي، رشاد محمد، **التقليدية والحداثة في النظام القانوني اليمني**، القاهرة، مطبعة الشروق (تاريخ الطبع غير مدون).

- العمراني، محمد بن إسماعيل، ـ نفسه، **الزيدية باليمن**، نسخة مصورة، صنعاء مكتبة دار التراث، 1990م (طبع أولاً في صحيفة رسالة الإسلام، القاهرة، دار التقريب، 1969هـ/ 1950م).
- نفسه، **نظام القضاء في الإسلام**، صنعاء، مكتبة دار الجيل، 1984م.
- العمراني، محمد بن علي، **إتحاف النبيه بتاريخ القاسم وبنيه** (مخطوط)، مكتبة محمد بن إسماعيل العمراني الشخصية، ومخطوط بالمكتبة الغربية بصنعاء، تاريخ، رقم 77.
- العمري، حسين بن عبد الله، **الإمام الشوكاني رائد عصره**، دار الفكر، 1990م.
- نفسه، **الأمراء العبيد والمماليك في اليمن**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1989م.
- نفسه، **حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث**، الاجتهاد 1 (1990م)، 175 ـ 194.
- نفسه، **فترة الفوضى وعودة الأتراك إلى صنعاء**، دمشق، دار الفكر، 1986م.
- نفسه، **المنار واليمن في المتحف البريطاني**، دمشق، دار المختار، 1980م.
- نفسه، **المؤرخون اليمنيون في العصر الحديث**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1988م.
- نفسه، **مئة عام من تاريخ اليمن الحديث**، دمشق، دار الفكر، 1988م.
- العمري، حسين بن عبد الله والجرافي، محمد بن أحمد، **العلامة**

والمجتهد المطلق الحسن بن أحمد الجلال، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م.

- العنسي، أحمد بن قاسم، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، ج 4، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى (تاريخ الطبع غير مدون).
- عيسوي، أحمد ومحمد المليح (محققون)، **فهرس مخطوطات المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء**، الإسكندرية، منشأة المعارف (تاريخ الطبع غير مدون).
- الغماري، محمد حسن، **الإمام الشوكاني مفسرًا**، جده، دار الشروق، 1981م.
- قاسم بن إبراهيم وآخرون، **كتاب تيسير المرام**، صنعاء، منشورات المدينة، 1986م.
- قاسم غالب أحمد، **ابن الأمير وعصره**، ط2، صنعاء، وزارة الإعلام والثقافة، 1983م.
- نفسه، **من أعلام اليمن، شيخ الإسلام المجتهد محمد بن علي الشوكاني**، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969م.
- الكبسي، محمد بن إسماعيل، **جواهر الدر المكنون وعجائب السر المخزون**، تحقيق زيد الوزير (مكان الطبع غير مدون)، منشورات العصر الحديث، 1988م.
- نفسه، **اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية** (مكان الطبع غير مدون)، مطبعة السعادة (تاريخ الطبع غير مدون).
- كمالي، محمد، **الإمام أحمد بن يحيى المرتضى**، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1991م.
- نفسه، **التاج المكلل**، بيروت، دار اقرأ، 1983م.

- نفسه، **حصول المأمول من علم الأصول**، استنبول، مكتبة الجوائب، 1296هـ/ 1879م.
- نفسه، **الروضة الندية شرح الدرر البهية**، تحقيق حسن حلاق، ج2، بيروت، دار الندا، 1993م.
- الكيلاني، حسام الدين بن سليم، **الأمالي في أعلى الأسانيد العوالي**، حلب، دار القلم العربي (تاريخ الطبع غير مدون).
- اللكناوي، عبد الحي بن فخر الدين، **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام**، ج 8، رائي بريلين، مطبعة دار العرفات، 1413هـ/ 1992 ـ 1993م (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر).
- المتوكل إسماعيل بن القاسم، **الجواب المؤيد بالبرهان الصحيح على عدم الفرق بين كفر التأويل والتصريح وحكم البغاة على المذهب الصريح** (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D 244, IX.
- نفسه، **كتاب تفتيح أبصار القضاة إلى أزهار المسائل المرتضاة اختيارات أمير المؤمنين المتوكل على الله** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، علم كلام، رقم 134.
- نفسه، **كتاب العقيدة الصحيحة**، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- المحبي، محمد، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج4 (مكان الطبع وتاريخه غير مدونين).
- محمد بن الحسن بن القاسم، **كتاب سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1994م.

- محمد بن عبد الوهاب، **كتاب التوحيد**، بيروت، المكتب الإسلامي، 1408هـ/ 1988م.
- محمود، صالح (تحقيق)، **ذكريات الشوكاني: رسائل للمورخ اليمني محمد بن علي الشوكاني**، بيروت، دار العودة، 1983م.
- نفسه، **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية**، ج 4، القاهرة، مطبعة المنار، 1346هـ/ 1928م.
- مجهول، **حوليات يمانية**، تحقيق عبد الله الحِبشي، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1991م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى (ابن المرتضى)، **كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، الطبعة الخامسة (مكان الطبع غير مدون)، 1982م.
- نفسه، **كتاب البحر الزخار**، نسخة مصورة من طبعة سنة 1366هـ/ 1947، ج 6 (بما في ذلك المقدمة)، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1988م.
- نفسه، **كتاب القلائد في تصحيح العقائد**، تحقيق ألبيرت نادر، بيروت، دار المشرق، 1985م.
- نفسه، **منهاج الوصول في علم الأصول**، تحقيق أحمد الماخذي، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1992م.
- نفسه، **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق محمد مشكور، بيروت، دار الندا، 1990م.
- المقالح، عبدالعزيز، **قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة**، بيروت، دار العودة، 1982م.

- مقبل، صالح محمد، **محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية**، بيروت، دار الجيل، 1989م.
- المقبلي، صالح بن مهدي، **العلم الشامخ**، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، **كتاب الأبحاث المسددة في فنون متعددة**، دمشق، دار الفكر، 1982م.
- نفسه، **كتاب الأرواح النوافخ**، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، **المنار في المختار من جواهر البحر الزخار**، ج 2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988م.
- المقحفي، إبراهيم أحمد، **معجم البلدان والقبائل اليمنية**، صنعاء، دار الكلمة، 1988م.
- المقرائي، يحيى بن محمد، **مكنون السر في تحرير تحارير السر**، تحقيق زيد الوزير، ماكلين، فرجينيا، مركز التراث والبحوث اليمني، 2002م.
- المنصور عبد الله بن حمزة، **كتاب الشافي**، ج4، (4 أجزاء في مجلدين)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1986م.
- المنصور القاسم بن محمد، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، تحقيق محمد عزان، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1996م.
- نفسه، **الاعتصام بحبل الله المتين**، ج 5، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1987م.
- نفسه، **كتاب الأساس في عقائد الأكياس**، تحقيق ألبرت نادر، بيروت، دار الطليعة، 1980م.

- نفسه، **كتاب الأساس في عقائد الأكياس**، تحقيق محمد الهاشمي، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، 1994م.
- نفسه، **كتاب حتف أنف الأفك** (مخطوط)، المكتبة الخاصة بالسيد محمد بن الحسن العجري في ضحيان.
- المنصور، محمد بن محمد، **الكلمة الشافية في حكم ما كان بين الإمام علي ومعاوية** (مكان الطبع مجهول)، دار الحضارة، 1992م.
- موصلِّلي، أحمد، **الأصولية الإسلامية**، دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (مكان الطبع مجهول)، 1993م.
- المؤيد أحمد بن الحسين، **شرح التجريد في فقه الزيدية** (مخطوط مصور)، ج 3، دمشق، دار أسامة، 1985م.
- المؤيدي، مجد الدين بن محمد، ـ نفسه، **تحف شرح الزلف** (مكان الطبع وزمانه غير مدونين).
- نفسه، **لوامع الأنوار**، ج3، صعدة، مكتبة التراث الإسلامي، 1993م.
- المؤيد يحيى بن حمزة، **الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين**، صنعاء، مكتبة دار التراث، 1990م.
- **الميثاق الوطني**، (تاريخ الطبع ومكانه غير مدونين).
- الناطق بالحق يحيى بن الحسين الهاروني، **كتاب التحرير**، ج 2، تحقيق محمد عزان، صنعاء، مكتبة بدر، 1997م.
- الندوي، محمد أكرم، **نفحة الهند واليمن بأسانيد الشيخ أبي الحسن**، الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، 1998م.

- النُّعمي، أحمد بن أحمد، **حوليات النعمي التهامية**، تحقيق حسين العمري، دمشق، دار الفكر، 1987م.
- النعمي، إسماعيل بن عز الدين، **السيف الباتر المضي لكشف الإيهام والتمويه في إرشاد الغبي** (مخطوط)، صنعاء، المكتبة الغربية، مجموع رقم 188، الأوراق 1 ـ 36 ومجموع رقم 91، الأوراق 55 ـ 77.
- النعمي، حسين، **معارج الألباب في مناهج الحق والصواب**، الرياض، مكتبة المعارف، 1985م.
- النوبختي، الحسن بن موسى، **كتاب فرق الشيعة**، تحقيق هلموت رايتر، استامبول، مكتبة الدولة، 1931م.
- نوميسيك، عبد الله، **منهج الإمام الشوكاني في العقيدة**، الرياض، مكتبة دار القلم، 1994م.
- الوادعي، مقبل، **ترجمة أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي**، صنعاء، مكتبة صنعاء الأثرية، 1999م.
- الواسعي، عبد الواسع بن يحيى، **تاريخ اليمن**، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346هـ/ 1927 ـ 1928م.
- نفسه **تاريخ اليمن**، نسخة مصورة من طبعة سنة 1367هـ/ 1948م (القاهرة، مطبعة الحجازي)، صنعاء، مكتبة اليمن الكبرى، 1991م.
- الوجيه، عبد السلام، **أعلام المؤلفين الزيدية**، عمّان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1999م.
- وزارة العدل، **قرارات وزارة العدل** (مكان الطبع غير مدون)، 1971م.

- نفسه، **مجلة البحوث والأحكام القضائية**، (1980م).
- الوزير، إبراهيم بن محمد، **الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار**، تحقيق محمد عزان، صنعاء، دار التراث اليمني، 1994م.
- نفسه، **القصيدة البسامة**، تحقيق زيد الوزير، تحت الطبع.
- الوزير، أحمد بن عبد الله، **تاريخ بني الوزير** (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D 556
- الوزير، أحمد بن محمد، **حياة الأمير علي بن عبد الله الوزير** (مكان الطبع غير مدون)، منشورات العصر الحديث، 1987م.
- الوزير، عبد الله بن علي، **تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسلوى**، تحقيق محمد جازم، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1985م.
- الوزير، محمد بن إبراهيم، ـ نفسه، **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، الطبعة الثانية، صنعاء، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، 1985م.
- نفسه، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج 9، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992م.
- الوشلي، إسماعيل بن محمد، **ذيل نشر الثناء الحسن**، تحقيق محمد الشعيبي، صنعاء، مطابع اليمن العصرية، 1982م.
- الهادي يحيى بن الحسين، **درر الأحاديث النبوية بالأسانيد اليحيوية**، تحقيق يحيى الفضيل، بيروت، مؤسسة العلمي للمطبوعات، 1982م.

- نفسه، **كتاب الأحكام في الحلال والحرام**، ج 2 (مكان الطبع غير مدون)، 1990م.
- نفسه، **كتاب المنتخب ويليه كتاب الفنون**، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1993م.
- هلال، إبراهيم إبراهيم، **الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد**، القاهرة، دار النهضة العربية، 1979م.
- نفسه، **أمناء الشريعة للإمام الشوكاني**، القاهرة، دار النهضة العربية (تاريخ الطبع غير مدون).
- نفسه، **من نقاط الالتقاء بين الإمامين محمد عبده والإمام الشوكاني**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1987م.
- يحيى بن الحسين، **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، تحقيق سعيد عاشور، ج 2، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968م.
- نفسه، **كتاب المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأطياب** (مخطوط)، نسخة مصورة، مكتبة جامعة صنعاء الجديدة.
- نفسه، **يوميات صنعاء**، تحقيق عبد الله الحبشي، أبو ظبي، منشورات المجمع الثقافي، 1996م.
- يحيى بن المهدي بن القاسم الحسين، **صلة الإخوان في حلية بركة أهل الزمان** (مخطوط)، ميلانو، مكتبة أمبروزيانا، رقم D222
- يوسف بن يحيى ضياء الدين، **نسمة السَّحَر بذكر من تشيع وشعر**، تحقيق كامل الجبوري، ج 3، بيروت، دار المؤرخ العربي، 1999م.

الكتاب

في هذا الكتاب يقدم برنارد هيكل، أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة برنستون، سيرة فكرية لمحمد بن علي الشوكاني وتاريخًا لفترة انتقالية مهمة في تاريخ اليمن. إذ يتناول فترة تحوُّل المجتمع الذي تغلب عليه الزيدية إلى مجتمع سادت فيه السلفية السُّنية. وبالتوسع في ترتيب المراجع، تتبع المؤلف أصول هذا الانتقال ونتائجه، مقدمًا أول دراسة توضح كيف كانت الطرق لإعادة صوغ المذهب الزيدي، وما نتج عنها من غلبة السنّة في المجتمع اليمني خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنزاعات السياسية ومحرّكة لها.

وبدعوة الشوكاني إلى الانسجام الفقهي وزيادة الاتساق والتوحّد في المعتقدات الدينية وفي ممارستها، تبنى طريقة دينية ينعكس في ملامحها السائدة صدى بعض مظاهر التحديث الغربي. ومع ذلك، قام الشوكاني بذلك في سياقٍ خالٍ من تأثير التصوّر الغربي. وهكذا تتتبّع هذه الدراسة على نحو جوهري فكرة الإحياء الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، والتحديات التي تواجهها مفاهيمنا الأساسية عن التحديث في السياق الإسلامي.



جداول Jadawel
www.jadawel.net